

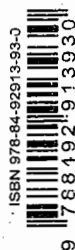


Los dos volúmenes que componen *La obsolescencia del hombre* constituyen, según palabras de su autor, "una antropología filosófica en la época de la tecnocracia", entendida ésta como "el hecho de que el mundo, en que hoy vivimos y que se encuentra por encima de nosotros, es un mundo técnico, hasta el punto de que ya no nos está permitido decir que, en nuestra situación histórica, se da entre otras cosas también la técnica, sino que más bien tenemos que decir que, ahora, la historia se juega en la situación del mundo denominada 'técnica' y, por tanto, la técnica se ha convertido en la actualidad en el sujeto de la historia, con la que nosotros sólo somos aún 'co-históricos'.

El libro trata, pues, de las transformaciones que tanto los hombres en cuanto individuos como también la humanidad en conjunto han sufrido y siguen sufriendo por este *factum*. Estas transformaciones afectan a todas nuestras actividades y pasividades, al trabajo como al tiempo libre, a nuestras relaciones intersubjetivas e incluso a nuestras categorías. Hoy, quien todavía proclame la 'transformabilidad del hombre' es una figura del ayer, pues nosotros *estamos* transformados. Y esta transformación del hombre es tan fundamental que quien hoy aún hable de su 'esencia' es una figura de anteayer".

"Se ha dicho de mi descripción del hombre contemporáneo que es unilateral, pues se limita a situaciones y actos de consumo, especialmente a la situación de la radio y la televisión. Este reproche pasa por alto lo principal de mi teoría, porque mi tesis se refiere a que casi todas las ocupaciones del hombre se han hecho dependientes de las ocupaciones de consumo o se han transformado en tales. Hoy ya no vale que el consumo interrumpa de vez en cuando nuestra existencia de no consumo, sino al contrario, que raras veces emerjan actos de no consumo dentro de nuestro *continuum* consumista."

Es la primera vez que *La obsolescencia del hombre* ve la luz en castellano.



Günther Anders

LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

1111

LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

(Vol. II)

*Sobre la destrucción de la vida
en la época de la tercera
revolución industrial*

Günther Anders

PRE-TEXTOS

LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

(Volumen II)

Sobre la destrucción de la vida en la época de
la tercera revolución industrial

Günther Anders

Traducción de
JOSEP MONTER PÉREZ

PRE-TEXTOS



ÍNDICE

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN: LAS TRES REVOLUCIONES INDUSTRIALES	19
LA OBSOLESCENCIA	
DE LA APARIENCIA	39
DEL MATERIALISMO	43
DE LOS PRODUCTOS	45
DEL MUNDO HUMANO	65
DE LA MASA	85
DEL TRABAJO	97
DE LAS MÁQUINAS	115
DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	133
DEL INDIVIDUO	137
DE LAS IDEOLOGÍAS	191
DEL CONFORMISMO	197
DE LA FRONTERA	211
DE LA PRIVACIDAD	213
DEL MORIR	247
DE LA REALIDAD	249
DE LA LIBERTAD	259
DE LA HISTORIA, I	271
DE LA HISTORIA, II	299
DE LA HISTORIA, III	307
DE LA FANTASÍA	315
DE LOS "JUSTOS"	331
DEL ESPACIO Y EL TIEMPO	351
DE LO SERIO	351
DEL "SENTIDO"	357
DE LA UTILIZACIÓN	387
DEL NO PODER	391
DE LA MALDAD	393
CONCLUSIONES METODOLÓGICAS	407

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Primera edición: febrero de 2011

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Die Antiquiertheit des Menschen II

De la traducción: © Josep Monter Pérez

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2002

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2011

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

www.pre-textos.com

Derechos exclusivos para Europa

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-92913-93-0

ISBN OBRA COMPLETA: 978-84-92913-94-7

DEPÓSITO LEGAL: V-144-2011

No basta con transformar el mundo. Eso lo hacemos sin más.

Eso sucede ampliamente incluso sin nuestro concurso.

También tenemos que interpretar esa transformación.

Y precisamente para transformarla.

Para que el mundo no siga cambiando sin nosotros.

Y no se transforme al final en un mundo sin nosotros.

PRÓLOGO

Este segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* es, como el primero, una filosofía de la técnica. Más exactamente: *una antropología filosófica en la época de la tecnocracia*. Por “tecnocracia” entiendo no la primacía de los tecnócratas (como si fueran un grupo de especialistas, que hoy dominaran la política), sino el hecho de que el mundo, en que hoy vivimos y que se encuentra por encima de nosotros, es un mundo técnico, hasta el punto de que ya no nos está permitido decir que, en nuestra situación histórica, se da entre otras cosas también la técnica, sino que más bien tenemos que decir que, ahora, la historia se juega en la situación del mundo denominada “técnica” y, por tanto, la técnica se ha convertido en la actualidad en el sujeto de la historia, con la que nosotros sólo somos aún “co-históricos”.¹

El libro trata, pues, de las transformaciones que tanto los hombres en cuanto individuos como también la humanidad en conjunto han sufrido y siguen sufriendo por este *factum*. Estas transformaciones afectan a todas nuestras actividades y pasividades, al trabajo como al tiempo libre, a nuestras relaciones intersubjetivas e incluso a nuestras categorías (supuestamente *a priori*). Hoy, quien todavía proclame la “transformabilidad del hombre” (como hizo Brecht) es una figura del ayer, pues nosotros *estamos* transformados. Y esta transformación del hombre es tan fundamental que quien hoy aún hable de su “esencia” (como todavía hizo Scheler) es una figura de anteaer.

¹ Este “giro copernicano”, hasta hoy no entendido por ningún político, lo formulé en mi tesis más específica de que resulta falso afirmar que en nuestra situación política también se da la bomba atómica; por el contrario, sólo es cierto que la política tiene lugar dentro de la situación atómica. Véase del autor *Endzeit und Zeitenende*, págs. 204 ss.

Si yo, a pesar de este hecho, afirmo del retrato que hago del hombre actual que representa no sólo al hombre de hoy, sino también al de mañana y de pasado mañana, y por tanto es, en cierto sentido, un *retrato definitivo*, no lo hago por arrogancia —más bien al contrario: soy absolutamente consciente del carácter fragmentario de mi obra—, sino sólo porque el estadio que describo, justo el de la tecnocracia, es definitivo e irrevocable; porque este estadio, en la medida en que (hay muchas cosas que hablan a favor de esto) no conducirá un día al final de los tiempos, ya no puede ser sustituido por otro, sino que será y quedará por siempre un tiempo final.¹ Y esto significa que nosotros, los hombres, ahora ya permaneceremos constantes en nuestra “esencia” (recientemente adquirida). Digo: “recientemente adquirida”, porque por supuesto esta “constancia” no es propia de nuestra “naturaleza” humana, sino una situación artificial, en la que nos hemos metido nosotros mismos, cosa de la que fuimos capaces sólo porque la capacidad de transformar nuestro mundo —no: no sólo nuestro mundo, sino *el mundo*— y a nosotros mismos pertenece paradójicamente a nuestra “naturaleza”.²

Este volumen, digo, es una filosofía de la técnica. Tal vez esto suena como si me refiriera a un sistema. Pero nada de eso, si por “sistema” se entiende un marco en el que *a posteriori* se introducen los hechos empíricos, que se adecuan al mismo de manera más o menos fácil. Los hechos empíricos siempre han sido un punto de partida. De cada una de las ideas desarrolladas en lo que sigue es válido lo que ya dije de las del primer volumen: que son *filosofía ocasional* [*Gelegenheitsphilosophie*]; o sea, que siempre he partido de experiencias determinadas: fueran las del trabajo en cadena, las del trabajo automatizado o las de los estadios deportivos. De hecho, este carácter de *plein air* de mi teorizar, contrario a toda construcción, es lo que caracteriza esa filosofía; a partir de ahí me está permitido esperar que se pueda pasar por alto la literatura especializada.

Sin embargo, a pesar del —si se quiere— carácter impresionista de estas investigaciones; a pesar del hecho de que en ningún momento he tratado de *inventar* algo —más bien siempre estuve buscando “descubrir”— y de que en ninguna de mis observaciones o tesis particulares he puesto como base un elaborado sistema de construcción (es decir, un esquema de prejuicios); a pesar de todo eso no afirmaré que mis investigaciones son asistemáticas. Ciertamente,

¹ *Endzeit und Zeitenende*, op. cit., págs. 170 ss.

² Cfr. Nuestro artículo “*Pathologie de la liberté*” (1929) en *Recherches philosophiques*, Boivin, 1936, págs. 40 ss.

su conexión general no estaba planificada; más bien es una *sistemática après coup*. Si, como digo, ninguna de las tesis aquí presentadas contradice siquiera una de las muchas otras —no, incluso se sostienen mutuamente— no es porque haya antepuesto una “armonía preestablecida”, es decir, que haya concertado de antemano las tesis entre sí. Al contrario: he tomado conciencia de esa armonía sólo *a posteriori*, a saber, tras la necesaria revisión para la publicación de los textos, redactados en parte varios decenios antes y a gran distancia entre ellos. La “sistemática” ha sido para mí mismo una sorpresa (no desagradable); y sólo así, descubierta *après coup*, me parece legítima. Esto vale no sólo para las tesis presentadas en los dos volúmenes de *La obsolescencia*, sino para las de todos mis libros, pues por lo general sólo son paráfrasis de la obra principal. Probablemente sería fácil construir un “sistema” (en sentido convencional) a partir de las tesis de estos libros,¹ pero eso no lo considero una tarea mía, pues no puedo entender por qué algunas verdades serían “más verdaderas” si se presentaran en forma de una “construcción”. Es absolutamente suficiente la no contradicción.

Se me preguntará por qué publico este segundo volumen casi un cuarto de siglo después del primero. Esta pregunta resulta tanto más justificada por cuanto muchos de los ensayos reunidos aquí fueron redactados (muchos, incluso, publicados) antes de 1960 y, por tanto, hace tiempo que habría podido publicar la continuación del primer volumen.

¿Qué me indujo a abandonar mi tema principal: la destrucción de la humanidad y la posible autodisolución física de la humanidad; a dejar de lado mis innumerables carpetas, incluso a olvidarme casi de su existencia? ¿Qué temas más agradables me llevaron a la desertión?

La respuesta es que: nunca abandoné el tema principal (a pesar de que a menudo me resultó difícil resistirme a la tentación de hacerlo); nunca di preferencia a otro tema; nunca deserté.

Si algo me llevó al silencio filosófico fue la intuición y el sentimiento de que, ante el peligro del ocaso real de la humanidad, era un lujo no sólo preocuparse de su “mera deshumanización”, sino que tampoco tenía ningún valor preocuparse en exclusiva del peligro de un ocaso efectivo, si eso se limitaba a una preocupación sólo filosófica-teorética. Más bien consideraba ineludible, en la medida en que estaba en mi mano, tomar parte realmente en la lucha de miles

¹ Lo ha conseguido de manera excelente el Grover Foley en su volumen *Denker des Unterganges*.

de personas contra la amenaza. Si dejé a un lado mi primer volumen fue porque no estaba dispuesto a dejar a un lado la *cosa* representada en ese primer volumen.

Hace ya más de cincuenta años, un filósofo tan mezquino como especulativamente grandioso y que, entretanto, se ha convertido en mundialmente famoso; con su particular gusto por el desprecio me advirtió sobre *no desertar cayendo en la praxis*. No he podido olvidar esas palabras; ya entonces consideré esta advertencia moralizante de una honestidad profunda. A pesar de todo, lo hice. Y por qué lo hice no necesita ninguna justificación; pues, como dice el rumor, “lo moral se entiende por sí mismo”.

En cualquier caso, durante esa etapa de mi vida, dedicada sobre todo a la praxis, aparecieron también escritos no del todo no teoréticos que guardaban una estrecha conexión con las reflexiones del primer volumen.¹ Sin embargo, como esperaba conseguir con estos escritos un efecto inmediato y muy amplio de alarma, no habría tenido sentido aplazar unos años su publicación para integrarlos, sólo más tarde, como partes del segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*. Las advertencias tardías son estúpidas. Por eso, los escritos de alarma tenían un estilo que no estaba pensado para los filósofos profesionales, ni habría sido el adecuado en un libro puramente filosófico.

Sin embargo, también tras haber referido lo que creía que podía referir sobre el peligro atómico, se me impidió la “repatriación” a la filosofía. Por segunda vez fui “desviado” (si se puede decir que la llamada del deber desvía), pues en los años sesenta me llegó otra exigencia, que de igual modo tenía que ver con las preocupaciones principales de *La obsolescencia del hombre*, a saber, la exigencia de tomar parte en la lucha contra el genocidio de Vietnam, que, en cuanto se ejecutaba mediante máquinas, era un ejemplo horrible de mis tesis filosóficas sobre las máquinas. Ciertamente, tampoco aquí se puede trazar una línea divisoria clara entre teoría y praxis; a partir de esa actividad surgió también un libro, que representaba un fragmento de la “crítica de la técnica”: trataba del idioma, que desarrollaba la tecnocracia homicida de los Estados Unidos y lo utilizaba, en parte, para enmascarar y, en parte, para justificar sus actos de devastación y genocidio.² También de estos textos es válido lo que valía de las publicaciones “antiatómicas”: a pesar de no ser absolutamente no filosóficas

¹ *Der Mann auf der Brücke*, Múnich, 1959; *Off limits für das Gewissen*, Hamburgo, 1961; *Endzeit und Zeitende*, Múnich, 1972.

² *Visit beautiful Vietnam*, Colonia, 1968.

(pues no filosofar es una tarea difícil de cumplir), estaban tan estrechamente ligadas a su ocasión y momento históricos que no habría sido lícito dejarlas en el congelador para luego presentarlas a un círculo académico de lectores como parte del segundo volumen.¹

Ahora se entiende por qué no puedo reconocer como tal la pregunta sobre por qué deserté de las reflexiones filosóficas de *La obsolescencia del hombre* para dedicarme a la praxis y, por tanto, no puedo responderla. La pregunta adecuada sería justo la contraria: por qué he *desertado hacia atrás*, hacia la teoría filosófica, como hago en este volumen. La respuesta a esta pregunta es banal: soy demasiado viejo para la praxis.

Por supuesto, semejante *deserción hacia atrás* no es un placer. Cuando uno, como quien escribe estas líneas, desde hace aproximadamente cincuenta años ha sido un escritor “comprometido”, el imperativo de quedarse de brazos cruzados o, en el mejor de los casos, de emplear su tiempo escribiendo teorías resulta difícilmente soportable ante los viejos peligros, aún no zanjados –no: aún no comprendidos por la mayoría– y ante las nuevas amenazas, de las que la humanidad todavía no ha tomado nota. La inactividad es incomparablemente más penosa que la más penosa actividad. Tener que abandonar tareas es una tarea casi demasiado difícil. Resistir a las tentaciones para cumplir deberes es incomparablemente más fácil de aprender que oponer resistencia a las tentaciones mediante los deberes. No es sorprendente que ahora, cuando vuelvo como teórico puro sobre el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* y tengo que dejar a los más jóvenes la necesaria lucha contra los reactores nucleares, las plantas de enriquecimiento de uranio y la producción de bombas

¹ Ciertamente no puedo afirmar que, durante la redacción de estas reflexiones, me atreviera a esperar un final victorioso de la guerra. Más bien consideraba esa lucha y mi contribución, muy modesta, a la misma como uno de los deberes de la época, ineludible a pesar de no tener probabilidades de éxito. Incluso hoy sigo siendo desconfiado e incrédulo respecto a la victoria de Vietnam del Norte y del Vietcong, pues contradice mi convicción de que la victoria de la tecnocracia ya ha tenido lugar. Mientras tanto, esta victoria también se ha revelado ya realmente como algo dialéctico, pues el supuesto vencido, gracias a su superioridad tecnocrática, ha podido mirar con indiferencia su derrota: la victoria de los vietnamitas no ha tocado ni lo más mínimo su supremacía; en cambio, los vencedores no han podido soportar su victoria: todavía hoy (1978) no se han repuesto de la misma y bien pronto podrían volver a caer en la mayor o menor dependencia de su adversario, supuestamente vencido. Ya se ve que también este libro representa, en cuanto crítica de la técnica, una paráfrasis complementaria de *La obsolescencia del hombre*, al igual que mi condena de los vuelos espaciales expuesta en *Blick vom Mond*, Múnich, 1970, a los que les volví la espalda no porque podían fracasar, sino, al contrario, porque su éxito sin mácula parecía ser un horroroso presagio, un indicio de que otras empresas colosales, por ejemplo bombardeos nucleares desde el espacio, “podían tener un éxito” inmaculado

de neutrones y cosas parecidas, el intervalo que me separa del primer volumen no me parezca demasiado largo, sino demasiado corto. Y la reanudación de mi fibra teórica no la considero demasiado tardía, sino demasiado temprana. “¿Ya hoy?”, me lamento. No como dije en la primera línea de aquel prólogo: “Sólo hoy”.

En la última revisión de los siguientes escritos, que surgieron a gran distancia temporal entre ellos y sin una conexión planificada, he caído en la cuenta de un defecto, del que no fui tan claramente consciente al escribir: en general son variaciones de un único tema, a saber, *el de la discrepancia de la capacidad de nuestras diversas facultades*. Sin embargo, este descubrimiento *a posteriori* de mi “monotemática” no me inquieta. Y no sólo porque creo que mis variaciones, en el sentido de Beethoven, son “transformaciones” reales, o sea, que cada una de ellas muestra el tema con una nueva luz o la esconde bajo una nueva sombra, sino sobre todo porque, como ya subrayó Heidegger, este “defecto” se puede echar en cara a todos los pensadores del pasado, incluidos los más significativos, con quienes no se me ha ocurrido compararme ni en sueños. Lo que cuenta es si las múltiples modificaciones hacen visible algo de la *idée fixe*. Juzgarlo no es cosa del autor.

Quisiera concluir con la indicación de Max Weber: “Lo más importante está naturalmente en las notas”.

Junio de 1979

INTRODUCCIÓN: LAS TRES REVOLUCIONES INDUSTRIALES

1979

§ 1

Danos hoy nuestros comedores cotidianos.

En 1956 di al primer volumen el subtítulo *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Entonces aquello fue una minusvaloración, porque si en vez de situar (cosa que es tan habitual como superficial) el criterio de la diferenciación de las revoluciones en la diversidad de las fuentes de energía (agua, vapor, etcétera), se definen filosóficamente, se impone el siguiente cómputo: de una verdadera "revolución industrial", es decir, de la primera, sólo se puede hablar en el momento en que se empezó a *iterar* el principio de lo "maquinal"; es decir, a *producir máquinas* o, al menos, partes de ellas *mediante máquinas*. A partir de ese instante, cuya fecha no tiene importancia, se potenció rápidamente esa iteración, pues entonces la producción de máquinas mediante máquinas ya no es una excepción, sino la regla.¹ El mecanismo de nuestro cosmos industrial consiste ahora en la producción (obtenida mediante productos y, en concreto, medios de producción) de productos, que, a su vez, en cuanto medios de producción, tienen como finalidad la producción de productos, que, a su vez... y así sucesivamente, hasta que una última máquina "saca fuera" *productos finales*, que ya no son medios de producción, sino medios de consumo, es decir, unos medios que *se han de consumir siendo utilizados*, como *pan o granadas*. Sólo al principio de estas cadenas de producción (como inventores o artesanos) y al final (como usuarios) hay hombres. Sin embargo, no

¹ Incluso forma parte de la situación actual que toda máquina sea co-presupuesto y, con ello, co-productora o co-mantenedora de las demás máquinas; y que la legión de las máquinas existentes tiendan, en última instancia, a crecer conjuntamente hacia una única megamáquina y, con ello, finalmente a fundar el *totalitarismo del mundo de cosas*. (Véase más adelante el ensayo "De las máquinas", pág. 139).

es lícito afirmar de estos productos finales que sean en exclusiva productos y no también medios de producción, pues estos últimos, a su vez –la iteración no conoce interrupción alguna–, al ser utilizados, producen algo, a saber: situaciones en que se exige una producción –de nuevo mediante máquinas– de ulteriores productos. En tales casos, propiamente no son los productos mismos los que figuran como medios de producción, sino nuestros *actos de consumo*: una situación verdaderamente vergonzosa, pues ahí se limita nuestro papel (el de los hombres) de procurar, mediante el consumo de productos (por el que, además, tenemos que pagar), que la producción se mantenga en marcha.¹

En un aforismo molúsico se dice que si fuéramos sinceros no rezaríamos “Danos hoy nuestro pan cotidiano”, sino *Danos hoy nuestra hambre cotidiana*, para que así quede asegurada a diario la fabricación del pan. Dado que quienes hoy rezan son propiamente los productos, en la medida en que hoy aún salga de nuestra boca humana, la oración debida sería: *Danos hoy nuestros comedores cotidianos*.

De hecho, este aforismo molúsico es absolutamente válido para el 99 por ciento de todos los productos, pues *la mayoría de éstos* –incluso los que apenas podemos llamar artificiales, como la mantequilla, que se amontona en montañas y asegura su fácil digestión– *tienen hambre de ser consumidos*, pues no pueden ni deben contar sin más con una correspondiente hambre humana. Para que les salgan las cuentas, es decir, para que la producción siga en marcha, hay que producir e introducir a la fuerza, entre el producto y el hombre, un producto ulterior que se llama *demanda*. Formulado desde nuestra perspectiva: *para poder consumir productos necesitamos tener necesidad de ellos*. Ahora bien, como esa necesidad no nos llega sin más (como el hambre), hemos de *producirla*; y hacerlo a través de una industria particular, a través de medios de producción particulares, producidos mediante máquinas para esa finalidad, y que son *productos de tercer grado*. Esta industria, que debe equilibrar el hambre que las mercancías tienen de ser consumidas y nuestra hambre de las mismas, se llama publicidad.² Así pues, se producen medios de publicidad para

¹ En este esfuerzo por el mantenimiento de la producción mediante el consumo consiste, al menos en el capitalismo, la *preocupación* [*Sorge*] actual. Y en eso consistía ya hace cincuenta años, cuando Heidegger, en cuyo *Ser y tiempo* estaba ausente la economía, al igual que el hambre o el sexo, introdujo esta categoría como existencial melancólico.

² También ésta se itera a su vez, pues las empresas de publicidad hacen publicidad de sí mismas de la misma manera que de sus productos. Véase más adelante el ensayo “Del individuo”, pág. 137.

producir la necesidad de productos, que tienen necesidad de nosotros; de esa manera, al liquidar esos productos, nosotros garantizamos la continuación de la producción de los mismos.

§ 2

Lo que se puede hacer se debe hacer.

Lo que se debe apaciguar mediante la producción de necesidades humanas son no sólo las necesidades de los productos (por parte de los compradores), sino también la de la técnica de producción, ya que ésta exige sin descanso que se haga todo lo que, en cada uno de sus estadios, sea factible. Digo: “exige”, porque hoy –esta es la *idée fixe* de la tercera revolución industrial– *lo posible es generalmente aceptado como lo obligatorio y lo que se puede hacer como lo que se debe hacer*. Los imperativos morales actuales surgen de la técnica y hacen que los postulados morales de nuestros antepasados sean como irrisorios –no sólo los de la ética individual, sino también los de la ética social–. De hecho, estos imperativos se siguen de forma estricta, está estrictamente prohibido el *aborto* de productos (esos que, desde el punto de vista tecnológico, son posibles, están “en gestación”), lo que tiene como consecuencia que hoy vean la luz miles de cosas, miles de *odradeks* (como se sabe, así llamó Kafka a un objeto sin razón de ser, inventado por él), que no se corresponden con ninguna necesidad humana, no sólo con ninguna de las llamadas “naturales” (que, en cualquier caso, solamente significan una fracción insignificante en el sistema creciente y cambiante de las necesidades humanas), sino tampoco con ninguna de las demandas más artificiales.¹ Así, por ejemplo, para satisfacer la necesidad de la técnica, o sea, para hacer lo factible, se produjeron armas, que posibilitan el ocaso múltiple de la humanidad; es decir, una situación tras la que no sólo no hay ninguna demanda, sino que tampoco *puede* haberla o, mejor dicho, que excluye toda supervivencia de la industria (y no solamente de ésta). Ahora bien, no es

¹ Naturalmente no se contenta con eso; también se produce una demanda de esos productos, a menudo *post productionem*; y eso por el interés de ganancia de los productores, que de manera engañosa presentan sus propios intereses como necesidad nacional. Así produjo el *lobby* de la industria pesada de los Estados Unidos –y no sólo durante la guerra fría, que era igualmente un producto suyo– una necesidad de seguridad y de protección en el “mundo libre” mediante la producción de cifras falsas referidas a la producción soviética de armas: de esa manera justificó y puso en marcha la más salvaje producción de las más monstruosas armas y su compra a través de las Armed Forces.

sólo que hay que hacer todo lo factible, sino también que *hay que llevar a cabo realmente cualquier uso previsto de lo hecho*; no es sólo que no se haya inventado ningún arma, que no haya sido producida efectivamente, sino también que no se ha producido ninguna que no haya sido utilizada efectivamente.¹ *No sólo lo que se puede hacer es lo que se debe hacer, sino también lo que se debe hacer es lo inevitable*. Y esto no solamente es una regla, sino un postulado, que dice así: *¡No dejes de usar lo que se puede usar!*

También son “usadas” las armas producidas por A, cuya utilización consiste en la amenaza y, por tanto, en la extorsión, que a su vez obliga al adversario virtual a mejorar sus armas, ante lo que A, de nuevo, tiene que reaccionar con la producción de armas “todavía mejores”. Desde 1945 los Estados Unidos han necesitado a la Unión Soviética para llevar a cabo esta “licitación” y así mantener el aumento de la propia producción armamentística. *Si no hubiera existido la Unión Soviética, los Estados Unidos habrían tenido que inventarla*. De hecho, esta utilización absurda de los productos resulta ya tan obvia que en los Estados Unidos de vez en cuando se eleva la indignación porque las armas, que producen y venden ellos mismos, son utilizadas también en verdad por sus compradores. Agotar efectivamente los productos mediante su uso ya no vale hoy como *up to date*: en la actualidad, hay que liquidar los productos mediante su superación por otros productos. Ningún autor de ciencia ficción podría imaginar algo más absurdo: vendedores de armas que venden sus armas con la imposición de que no se utilicen como “armas de ataque”.

§ 3

Las variaciones del “desnivel prometeico”.

Un segundo ejemplo de *odradek*: hoy se construyen ordenadores que en un segundo pueden procesar mil veces más datos que podrían procesar mil trabajadores en mil horas, pero también mil veces más que los que podrían utilizar mil hombres en mil horas. Ese “desnivel prometeico”, con cuya exposición abrí el primer volumen hace veinticinco años, a saber, el que existe entre lo máximo que podemos producir y lo máximo (vergonzosamente pequeño) que podemos imaginar, se ha convertido ahora incluso en un *desnivel entre lo*

¹ El gas tóxico, aducido siempre como ejemplo en contra, no es ninguna excepción de lo dicho, pues ya en 1918 se reveló como no utilizable por el peligro que suponía para las propias líneas.

que producimos y lo que podemos utilizar. Impacientes buscamos *raisons d'être* para estos productos; desesperados vamos tras preguntas que pudieran dar legitimidad *a posteriori* a las respuestas que ya tenemos; e incansables producimos nuevos productos, para cumplir esa nueva tarea (la de encontrar nuevas tareas). De hecho, ahora podemos dar una tercera versión a nuestro *desnivel prometeico*, pues éste se produce ahora entre *lo máximo que podemos producir y lo máximo* (vergonzosamente pequeño) *que podemos necesitar*. Así es, por contradictorio que pueda sonar: “*podemos necesitar*”, pues la humanidad se encuentra en la situación de aquel condenado a muerte de *Las mil y una noches* al que se le comunicó que sería indultado si consumía cien panes, que se le habían puesto delante. Por supuesto, no era capaz de tener apetito de cien panes, cosa que tenía sus consecuencias. Sólo que hoy somos *nosotros mismos* quienes nos ponemos delante de nosotros los cien panes y quienes rehusamos. Sin metáforas: nuestra finitud actual ya no consiste en el hecho de que seamos *animalia indigentia*, seres necesitados, sino al contrario: en que (para pesar de la inconsolable industria) *nosotros podemos necesitar demasiado poco*; en suma: *en nuestra falta de indigencia*.

§ 4

La tercera revolución.

Ahora, en este estadio en que hay que producir necesidades, veo el estadio de la tercera revolución industrial. Sin embargo, este cambio, que ya se había puesto en marcha en el siglo XIX, no es en absoluto el último; tampoco lo era cuando escribí el primer volumen. De hecho, ya entonces apunté en el ensayo conclusivo una ulterior revolución, introducida por un nuevo aparato; su comienzo ya había tenido lugar diez años antes y había comportado una transformación del destino de la humanidad tan espectacular que, ya entonces, habría sido adecuado hablar de una revolución *sui generis*, a saber, de una *tercera revolución industrial*.

El espectacular medio de producción a que me refiero es naturalmente el que, por primera vez, ha puesto a la humanidad en disposición de *producir su propio ocaso*, o sea, *la bomba atómica*. Decir de ésta que nos “ha puesto en disposición de” es, ciertamente, un *understatement*, incluso, como se dice en América, el *understatement of the century* por las razones antes expuestas: porque

forma parte de la esencia de nuestra existencia técnica que nosotros no sólo no podemos o no nos está permitido dejar de producir lo que podemos producir, sino también porque no podemos o no nos está permitido dejar de utilizarlo. Si esto es así, vivimos –y ya hace treinta años– en una época en que gestionamos sin cesar la producción de nuestro propio ocaso (lo único que no sabemos es el momento exacto). Si esto no es un criterio para definir un nuevo estadio de la revolución industrial, a saber, de la tercera revolución industrial, ya no sé dónde habría que buscar ese criterio.

El símbolo de la tercera revolución industrial es la energía nuclear, pero no porque sea un *novum* físico –cosa que también es–, sino porque su posible o probable efecto es de *naturaleza metafísica* –cosa que no se puede afirmar de ningún efecto humano anterior–. Llamo “metafísico” al efecto de la energía nuclear porque el calificativo “epocal” supone aún como obvia la prosecución de la historia y la sucesión de otras épocas; una suposición que no nos está permitida a los contemporáneos. *La época del cambio de épocas ya no existe desde 1945*. Ahora vivimos en una era que ya no es una época que precede a otras, sino una *prórroga*, durante la cual nuestro ser es, sin cesar, no más que un “apenas-ser-todavía”. El carácter obsoleto de Ernst Bloch, que se resistía a tomar en consideración siquiera el acontecimiento de Hiroshima, consistía en su fe –que llegaba casi a la indolencia– en que aún seguíamos viviendo en un “todavía no”, es decir, en una “prehistoria”, que precedía a lo auténtico. No podía, siquiera por un momento, animarse a no esperar. En cualquier caso nuestra época es, tanto si acaba ahora o sigue, la *última*, pues el peligro al que nos hemos conducido nosotros mismos a través de nuestro espectacular producto y que se ha convertido en el signo cainita definitivo de nuestra existencia jamás puede desaparecer, ni siquiera con el mismo final.

Esta tercera revolución es, pues, la última. No quisiera decir más sobre la misma, pues en los últimos veinte años ya he tratado sobre ella hasta la saciedad. En este volumen no volverá a aparecer de nuevo.

§ 5

Las revoluciones internas. Homo creator y homo materia.

1. Tras calificar el tercer estadio como definitivo e insuperable, tenemos que renunciar a un ulterior cómputo de estadio de revolución. Y eso porque las re-

voluciones, que hasta aquí han conmocionado a la humanidad –y ya son muchas y ciertamente aún habrá más–, por espectaculares que puedan ser, tienen lugar *dentro del* tercer estadio. Si no hubiera aparecido éste, nos estaría permitido o, mejor dicho, tendríamos que clasificar las transformaciones, a las que ahora me referiré, como revoluciones irrefutables. Estoy pensando, sobre todo, en dos: en el hecho monstruoso de que el hombre se haya transformado en un *homo creator*; y en el hecho, no menos inaudito, de que se haya transformado a sí mismo en *materia prima*, es decir, en un *homo materia*.

Con el título de *homo creator* me refiero a que somos capaces o, más exactamente, nos hemos puesto en disposición de generar *productos* a partir de la naturaleza (como la casa construida a partir de la madera) que no pertenecen a la clase de “productos culturales”, sino a la de la *naturaleza*. De hecho, podemos hablar de una segunda naturaleza, una expresión, que hasta ahora sólo se había utilizado metafóricamente, pero que hoy está permitido usar en sentido no metafórico, pues ahora hay procesos y partes de la naturaleza, que no había antes de que los creáramos. No es ninguna novedad que, en la actualidad, se pueden modular nuevas variantes de plantas o animales. Dado que los ejemplares de las especies cultivadas artificialmente son seres vivos, que pertenecen a la botánica o la zoología, se puede afirmar que, en estos casos, ya se produjo $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ mediante la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$; y además, como esos seres no estaban “previstos” por la naturaleza resultan espectaculares. Y sin embargo, utilizamos el término “variante”, pues siempre se ha tratado de variaciones sobre temas previstos por la naturaleza. Pero podemos y tenemos que hablar de una “revolución” desde el momento en que se abandona la fase de la simple variación. Y éste es el caso, hoy, pues lo que en la actualidad se puede inventar y producir mediante la técnica es un ente, que no es una variedad de un tema dado de antemano, sino que representa un *nuevo tema*, por seguir con la imagen. Estoy pensando, por ejemplo, en los elementos 93 y 94: el elemento 94 es el plutonio, que hasta hace poco “no existía”, y que sólo por la intervención del hombre (verdaderamente “semejante a Dios”), o sea, a través de la elaboración de U 238, ha emergido en el ámbito del ente, en el ámbito de la naturaleza. (Y lo ha hecho como el veneno más temible que exista en la naturaleza.) Es un producto, que en el momento de su producción pertenece a la naturaleza como *novum*; es decir, no “permanece” sólo en la naturaleza, como cualquier otro producto humano, sea una mesa pasada de moda o un fulgurante óleo de Rembrandt. Ahora bien, no sólo es el mundo el que se ha transformado revolucionariamente mediante esta

posibilidad de producir "novedades", sino también el hombre, pues éste, así, ha ascendido del status del *homo faber* al del *homo creator*. Si esto no es una revolución, no sé lo que significa el término. No es una casualidad que también esta revolución, al igual que la apocalíptica, que nos pone en disposición de destruir el mundo, haya tenido su punto de partida en el laboratorio de la física atómica.

2. La transformación del hombre en materia prima, si prescindimos de los tiempos de los caníbales, empezó en Auschwitz. Es sabido que de los cadáveres de los presidiarios de los campos de concentración (que ya eran productos, pues no se mataba a hombres, sino que se fabricaban cadáveres) se extraían ciertamente los cabellos y los dientes de oro, pero probablemente también la grasa, para utilizar esa estofa. De igual modo se sabe que los soldados americanos volvieron del Pacífico a casa con dientes de oro japoneses: con mis propios ojos he visto bolsas llenas de dientes; esos soldados me los mostraban (ya sé cuán increíble suena) *ingenuamente*. Ingenuamente, porque les resultaba obvio ver el mundo como materia prima y de la misma forma obvio considerar como parte de ese mundo también a esos congéneres japoneses (a quienes, por supuesto, antes se había degradado a "monos" mediante una difamación sistemática).

3. Pero gracias a Dios esta manera de utilizar al hombre como valiosa fuente de materia prima ha quedado como un fenómeno excepcional. Más frecuentes e incomparablemente más características son las acciones en que los hombres fabrican, a partir de hombres, no simplemente una estofa muerta, sino algo vivo. De hecho, se puede decir que en esos casos *el homo creator y el homo materia coinciden*: por supuesto, *creator* y *materia* nunca coinciden personalmente, sino que uno actúa como *creator* y el otro como *materia*.

Claro que primero hay que haber admitido que hay acciones *legítimas* [*rechtmässige*], a través de la cuales los hombres son transformados, a saber: acciones educativas, que, incluso en el mejor de los casos, convierten primero al hombre en cuestión en eso que se llama un "hombre como es debido" [*richtig*]. Aquí no nos referimos a esta transformación. Sin embargo, también hay que mencionar este caso, pues resulta difícil establecer con claridad dónde acaba la educación y dónde empieza la instrucción estricta, es decir, dónde se hacen de manera "inhumana" hombres condicionados a partir de hombres. E incluso de estos se puede decir que son "inhumanos" sólo con reservas, por-

que, como muestran la antropología y la etnología, la transformación artificial, más o menos violenta, de los hombres en seres "condicionados" forma parte de la esencia tanto de la (supuesta) sociedad "más primitiva" como de la más moderna; y no sólo eso, sino que eso es lo que hace posible sin más la sociedad.

En cualquier caso, el condicionamiento al que me refiero es incomparablemente más radical, pues no se contenta con cambiar a los seres vivos, sino con *crear, a partir de seres vivos, otros diferentes*. En cierto sentido, eso es ya usual, pues la inseminación artificial de esperma (tomado de "bancos") se lleva a cabo no sólo en la cría de ganado, sino también en hombres (esto último, incluso con razón, cuando por algún motivo no es posible la inseminación natural). Ahora bien, esta manipulación es, en comparación con la que hoy nos amenaza, por completo inocua, ya que los "productos" que se pretende conseguir inseminando, son, de manera análoga al plutonio, "seres que no existen", es decir, hombres normales; y artificial es únicamente el camino o, más bien, el rodeo, que conduce a la meta normal. Mediante la fecundación artificial en el seno materno, unos embriones que se desarrollan se convierten en hombres normales.

Sin embargo, las cosas hoy ya no se detienen en esta artificiosidad. Y con esto paso a tratar de una forma de producción que, de hecho, se tendría que clasificar como un *novum* en la tipología de las formas de producción humanas y como una ulterior "revolución industrial", si como hemos mostrado antes, no tuviéramos que renunciar a un ulterior cómputo de revoluciones.

Me refiero al así llamado *cloning*, a la *manipulación genética*; es decir, a la posibilidad de producir géneros o especies nuevos, "inauditos" e imprevistos o, incluso, duplicados de individuos existentes. Desconozco si ya se ha llevado a cabo la clonación de genes humanos. Pero como sabemos que el imperativo reza "Lo que se puede se debe hacer", o bien, "Lo que es factible es obligatorio", lo que hasta ahora era sólo posible es ya algo presente como un presagio que corta la respiración.

Hasta hoy los seres vivos sólo se habían transformado dentro del abanico de variaciones a disposición de todas las especies. Esto vale también para los intentos (por ejemplo, nacionalsocialistas) de transformar el tipo psicológico de los hombres, como ellos decían: para mejorar (campana de cultivo *Lebensborn*).¹ O lo que se cambió fue no el tipo del ser vivo, sino el método indirecto de la reproducción, a saber, mediante *artificial insemination*. A esto se añade

¹ *Lebensborn*, literalmente, "fuente de vida". (N. del T.)

que las transformaciones llevadas a cabo en los hombres la mayoría de veces no fue una transformación de la φύσις,¹ sino de la ψυχή, y que ésta, de acuerdo con su naturaleza, es “plásticamente” modelable, por tanto, no sólo *capaz*, sino también *necesitada* de aprender, experimentar y formarse; de por sí, comporta no sólo la posibilidad pasiva de ser transformada, sino que está *dispuesta a la transformación*. A diferencia de esto, los actuales *cloners* tratan de transformar el tipo psicológico del ser vivo. Esto significa: mezclar seres no “previstos” por la naturaleza, de quienes ya no se podría (o podrá) aclarar si es posible incluirlos aún en especies conocidas; o bien, unos seres que eliminan el carácter único, pues serían réplicas vivientes de los individuos (en cierto modo “gemelos”, por no decir duplicados)² de otros individuos. *Mientras la guerra atómica significa la aniquilación de los seres vivos, incluidos los hombres, el clonning significa la aniquilación de las especies qua species, tal vez la aniquilación de la especie hombre mediante la producción de nuevos tipos*. La pregunta de la antropología filosófica por la “esencia del hombre”, con la que los que tenemos ochenta años crecimos (Scheler) y que también aún acepté ciertamente para rechazarla de forma radical con la respuesta “La esencia del hombre consiste en no tener esencia”,³ esta pregunta podría resultar por completo sin sentido el día en que el hombre sea utilizado como materia prima *ad libitum*. ¡Qué naïf se fue al ver en una teoría de la evolución la oposición a la tesis bíblica del hombre a imagen y semejanza de Dios! ¡Qué ingenuo y humano fue el darwinismo al colocar la “inhumanidad” sólo en la prehistoria del hombre, si se compara con la manipulación genética, que podría producir lo inhumano, justo a través de la fabricación de seres, que serían imágenes y semejanzas o copias de tipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas!

E incluso si los productos que se intentara fabricar no fueran seres subhumanos, sino “superhumanos” (lo que los técnicos se imaginan como “superhumano”, a la manera de Superman), es decir, si se mezclaran, por ejemplo, *creative beings* (el ideal verbal en los países que se rigen por patrones), genios musicales o matemáticos, entonces el sacrilegio contra el hombre tampoco sería menor que si se llevara a cabo el ideal de un guardián de máquinas semi-simiesco.

¹ No vale la pena hablar de las excepciones del *doping* o del entrenamiento deportivo o de la cirugía estética.

² El autor juega con el término *Zwillinge* (gemelos) y, para eliminar la referencia al número 2 (zwei) inventa el término *llinge*, que hemos traducido por duplicados. (N. del T.)

³ “*Pathologie de la liberté*” (1929) en *Recherches Philosophiques*, París, 1936.

Volvamos a nuestro tema principal de la “revolución industrial”, pues de ésta se trata, porque el manipulador trata al hombre (al que sus antecesores habían conocido sólo en estos cinco papeles: propietario, inventor, trabajador, vendedor y consumidor) ya sólo como simple (más aún, fisiológica) *materia prima*. Como materia prima para la producción de tipos nuevos de productos o medios de producción.

§ 6

Canibalismo postcivilizador.

Aquel texto, que para los mejores de nuestra generación fue y sigue siendo más vinculante que cualquier otro, el de Kant, que dice que nunca se puede utilizar a ningún hombre “simplemente como medio”, o sea, como instrumento, o sea, como esclavo, hoy ya es obsoleto.¹ Y no porque semejante *mediación* (en el sentido más verdadero del término)² del hombre, o sea, la esclavitud, ya no exista (cientos de campos de concentración y de trabajos forzados, desde Santiago hasta Vladivostok, demuestran lo contrario), sino porque (y eso consti-

¹ *Crítica de la razón práctica*, I, 8. Ciertamente, nosotros jamás podemos suscribir la afirmación de Kant de que, como se dice en este pasaje, “todo lo que uno quiere o sobre lo que tiene poder se puede utilizar como medio, excepto el hombre” (una afirmación que podrían invocar los exterminadores de cetáceos y focas). Esta terrible licencia general, que no atribuye un tabú a nada fuera del hombre y que supone que todo ha sido creado para el hombre, o sea, que todo está a su disposición, no ha existido en ningún lugar fuera del ámbito monoteísta de la tradición judeocristiana (Génesis. 1, 26-28): ni en los sistemas de las magias, ni en los politeísmos. Ése es el déficit de nuestra ética “occidental”. Sólo en el marco de la tradición antropocéntrica, en que el mundo era considerado como “subordinado” al hombre, o sea, como su servidor, objeto y alimento; y en el que el hombre, aun siendo *creatura*, no era considerado como parte de la naturaleza, sino como señor ilimitado de todo lo creado; sólo en este marco pudo surgir la ciencia natural y, con ello, la técnica y, con ello, finalmente el industrialismo. Que el hombre sea *meta* y el mundo *medio*, este antropocentrismo era el común denominador (interrumpido sólo raras veces por intermezzos panteístas) de las filosofías europeas y de las cosmovisiones vulgares, cuyas innumerables diferencias apenas cuentan en comparación con lo que les era común. Naturalmente, hoy las ciencias naturales y la técnica, que jamás habrían podido surgir sin el antropocentrismo teológico, también arraigaron en los pueblos que, por ejemplo, los japoneses, no llevaban consigo los presupuestos teológicos para las mismas. Sin embargo, estos presupuestos hacen tiempo que se han olvidado también en el círculo cultural judeocristiano. Ahora, los países tecnocráticos ya no están unidos por una fe; al contrario, lo que les une es el ateísmo (sólo raras veces explícito, pero sí ejercido), que (a pesar de las ocasionales proclamaciones de fe de los físicos) es la base de las ciencias naturales.

² *Mediación* [Vermittlung], en el sentido de convertir en medio; sin hacer caso de la raíz, que quiere subrayar el autor, tal vez habría que decir “instrumentalización”. (N. del T.)

tuye la esencia o no-esencia del estadio de la "revolución industrial" a que aquí nos referimos) lo que entretanto ha irrumpido es la *utilización del hombre como materia prima*, que deja en la sombra y directamente permite que aparezca como humana una utilización (prohibida por Kant) del hombre como medio o instrumento. Lo que ha tenido lugar en el curso de la historia de las mecanicistas ciencias naturales ha sido considerar también al hombre como máquina (*homme machine*), pues las excepciones habrían contradicho el principio; y esto se repite hoy en otro plano: dado que el mundo es considerado, por principio, como materia prima, también el trozo de mundo "hombre" debe ser tratado como tal para no contravenir el principio. Y "ser tratado" no sólo en sentido teórico, sino también práctico (si no es que el tratamiento práctico precede al teórico). Nadie negará que este estadio (bien se puede definir como el del *canibalismo postcivilizador*) es tan espectacular que se podría reconocer como "revolución industrial" *sui generis*. Si no lo hacemos es por lo que hemos dicho antes: porque esta revolución tiene lugar dentro de aquella tercera revolución, que en cuanto "prórroga" es la última.

§ 7

El mundo es overmanned.

La cuarta revolución interna, de la que trataré extensamente enseguida, es la inclinación (por absurdo que pueda sonar) a *convertir en superfluo al hombre*, es decir, a sustituir su trabajo por el automatismo de los aparatos; a hacer real una situación en que, si no nadie (pues se trata, naturalmente, de un proceso asintótico), *si sean indispensables los menos trabajadores posibles*. Muy conscientemente me refiero a una "inclinación" y no a una "tendencia", porque por supuesto no se puede imputar a nadie, tampoco a ningún empresario que ponga en práctica de manera fanática la racionalización, que persiga la meta de convertir a los hombres en parados. La intención de los empresarios actuales (y no sólo en el mundo capitalista) *no es que los trabajadores se queden sin trabajo, sino que no queden sin trabajo sus empresas*. Según el *Spiegel* (17-4-1978) el consorcio japonés Kawasaki ya se jacta hoy de tener una *unmanned factory*. No es casual que esta expresión recuerde las instalaciones militares, que siempre y en todos los sentidos (también en el de la racionalización) se anticipan a las instalaciones industriales pacíficas y que, una vez instaladas, funcionan sin

soldados, es decir, sin trabajadores, como por ejemplo los *unmanned mine fields* en Vietnam. De igual modo, que el paro lleve efectivamente al paro es algo que, naturalmente, no se puede paliar con la distinción que hemos propuesto.

De hecho, ya sería hora de que introdujéramos un *WQ* (= *workers quotient*), que tendría que dejar claro el porcentaje de los trabajadores necesarios para garantizar la vida de cien de ellos o, mejor, que quede garantizada, pues naturalmente aquí no podemos entender por "vida" la simple supervivencia física, sino la existencia en la que se cumpla todo el sistema de necesidades artificiales, convertido en segunda y tercera naturaleza, y de la que forma parte también el constante aumento de calidad de vida y exigencias vitales, que definen la vida actual. Por supuesto, nuestra tesis dice: *El WQ en los países muy industrializados descende (asintóticamente) y de manera constante hacia el cero*. En esos países, por no decir directamente en el mundo, toda empresa es, como expresa el término americano, *overmanned*.¹

Una característica esencial de la fase de la revolución industrial denominada "racionalización" es liquidarnos en cuanto *homines fabros*; provocar una situación en que el trabajo sea cada día más raro e inusual y, lejos de considerarse como maldición (ahí, la Biblia se equivoca del todo), se reivindique como *derecho* y, en cuanto *privilegio*, quede reservado a una elite, que cada día va disminuyendo. Lo que la mayoría de nosotros tenemos en casa es, pues, una *existencia sin trabajo*, y con esto me refiero a una existencia infernal (incluso suponiendo que nuestra calidad de vida no quede tocada con eso). "Infernal", porque resultaríamos engañados respecto de uno de los placeres más fuertes, importantes y apreciados: la *voluptas laborandi* (que a menudo se pasa por alto ante el cansancio del trabajo). De hecho, ya hace tiempo que se intenta sustituir esta *voluptas*, cuya energía libidinal hay que mitigar de alguna manera, por otros placeres, que ciertamente no dejan de ser apreciados.² Sin embargo, dudo que esa sustitución tenga éxito.

Dicho en lenguaje académico: la ecuación clásica de *tiempo libre y libertad*, en la que mi generación aún creía hace cincuenta años y que hoy ya no es válida, resultará de todo punto falsa. Al contrario: el *tiempo libre*, o sea, el no tra-

¹ Un empresario americano, a quien le pregunté sobre este desarrollo, replicó ofendido y sin sospechar hasta qué punto su respuesta, formulada como pregunta, se parecía a la de Caín: "Why should I be responsible for the regrettable fact that there are too many workers in the world? Am I their nurse?"

² Su sustitución mediante el placer porno, el del *do-it-yourself* o el deportivo se verá más adelante, en el apartado 4 del capítulo dedicado al trabajo.

bajar, se experimentará como *maldición*. Y en vez de la famosa maldición del libro del Génesis (3, 14) habrá que decir: "¡Has de tener pegado tu culo al sofá y mirar con la boca abierta la televisión por toda tu vida!".

Si, como creo, la inclinación de la racionalización es imparable, no hay nada más inadecuado a este tiempo que la tendencia (que ya se observa aquí y allá) a parar esa inclinación o, incluso, a hacer que retroceda, o sea, a recuperar actividades que ya se podrían realizar (o ya se realizan) mediante máquinas o autómatas; en resumen: *volver a sustituir cosas por hombres*, por ejemplo, las máquinas de controlar los billetes por arcaicos cobradores. La expresión "hacerse como cosas" indica con exactitud ese proceso.¹ Resulta absolutamente kafkiano que los trabajadores traten de reconquistar trabajos que consisten en la producción o elaboración de partes de aparatos sumamente modernos, es decir, de productos mediante los cuales los trabajadores se hacen de nuevo sustituibles.

Sin embargo, a pesar de lo absurdo de la lucha por reconquistar las funciones ya conquistadas por los aparatos, sería inoportuno ridiculizarlas como reaccionaria o, incluso, como contrarrevolucionaria por su carácter *antimaquinista*. Quien lo hace sólo demuestra que, todavía hoy, aún no ha podido superar la superstición (común al marxismo y al capitalismo, o sea, la más extendida) de la identidad del progreso técnico y social y, por tanto, político. Y quien hoy sigue sin poder hacerlo sólo demuestra cuán reaccionario es él mismo.

Hace ciento cincuenta años nuestros antepasados, los labradores y trabajadores domésticos, convertidos por la naciente industria en parados e incapaces de competir, fueron los primeros antimaquinistas. Nos habíamos imaginado que ellos y sus descendientes, tras las terribles miserias de la transición y las

¹ Cabría suponer que esos cobradores se avergonzaran de su inserción al nivel de los aparatos (o que trabajaran peor que éstos, por debajo de su nivel). Pero nunca me he encontrado con esa vergüenza, que sería una especie de la "vergüenza prometeica", referida en el primer volumen. Posiblemente no exista, cosa que ciertamente justificaría una segunda vergüenza, pues no es muy honroso resignarse a ese "hacerse como cosas". Cabe pensar que hace veinticinco años, cuando introduje la "vergüenza prometeica", realizar una mala especulación, es decir: que presentara un postulado como un hecho y, de esa manera, traspasara la frontera hacia una *Philosophy Fiction*. Tal vez, pues, tenga que revocar esa tesis de la vergüenza. En cambio, no revoco que, incluso si no se pudiera comprobar una vergüenza de ese tipo, quede en pie lo que la lengua inglesa denomina *shame*, o sea, afrenta.

[A esta nota de el autor, cabe añadir unas palabras sobre el término *Verdingung*, literalmente: transformarse en cosa, que hemos traducido por "ponerse en el mercado de trabajo" y que él, Günther Anders, tiene buen cuidado de distinguir de otro término parecido: *Verdinglichung*, que traducimos como cosificación. El posible equívoco vendría producido por la raíz *Ding*, presente en ambos términos.] (N. del T.)

pérdidas por la reorganización, acabarían entrando de alguna manera en la industria y podrían integrarse; que la época de los sentimientos antimaquinistas había quedado definitivamente atrás. Era una ilusión. La crisis ha acompañado a las generaciones; nosotros, los tataranietos, nos encontramos ante el mismo dilema que nuestros antepasados. Tras siglo y medio de latencia, la crisis ha vuelto a ser virulenta. De nuevo, la máquina se ha convertido en competidora y enemiga. Pero no le basta con estar de nuevo ahí: esta vez es incomparablemente más peligrosa que entonces. Y no sólo porque los implicados hoy o mañana no representarán una minoría, sino sobre todo porque esta vez ya no habrá *ningún refugio*. Queda abierta la cuestión sobre hacia dónde, hacia qué espacios de libertad o trabajo, que no existen y que jamás se podrán restablecer, han de ir a refugiarse las masas que ya no son necesarias. Ya hoy, por ejemplo, en la industria tipográfica hay señales de tempestad de miedo colectivo; y mañana, con razón irá creciendo ese miedo hasta convertirse en un pánico masivo de insospechada intensidad. En esta situación, no vale utilizar palabras de desdén como "antimaquinistas". Si hay algo que merece desdén es, por el contrario, la actual utilización desdeñosa del término "antimaquinista", pues este desdén (que hace poco se permitió un canciller, defensor de la construcción de un reactor atómico) es en la actualidad más obsoleto que el supuestamente obsoleto antimaquinismo.

En Molusia, cuyo pasado, como se sabe, estuvo lleno de ilusiones futuroológicas, en una situación parecida (poco antes del ocaso del Reich) se dieron de manera repetida huelgas *de ocio*, que se llamaron *huelgas negativas*: espontáneas revueltas de masas, unidas a ocupaciones de fábricas, del proletariado no admitido en el trabajo contra su *libertad forzada*. Por supuesto, estos intentos de recuperar el trabajo perdido llevaron a la técnica y la economía a un desorden total, pues el trabajo manual en los espacios automatizados no estaba previsto o, más aún, no era técnicamente posible... a lo que se añadió que los montones de materia prima, introducidos en esos espacios automatizados, se apiñaban ante las puertas de los hangares de las fábricas. Naturalmente, en tales casos los ejecutivos molúsicos siempre intervinieron sin el menor miramiento. Y muchas cosas confirman que se sirvieron de armas del tipo de bombas de neutrones, pues en las crónicas nada se lee sobre instalaciones de fábricas destruidas, sino más bien de *muertos* y, además, en un tono como si éstos no fueran inoportunos. Y sin embargo, las fuerzas policiales molúsicas no eran capaces de impedir de manera definitiva esos intentos desesperados de reconquista; de hecho, la sociedad se desmoronó.

Tanto da si entre nosotros se producen o no episodios efectivos de antimaquinismo: mañana, el tiempo libre ya no se considerará como vida “auténtica”, sino como tiempo vacío, como una masa de tiempo que no se puede dominar, como un absurdo vegetar y, en cuanto tal, será odiado. Y a este destino tampoco escaparán los pocos privilegiados que aún podrán trabajar: ni siquiera durante su trabajo, pues también éstos se verán despojados de la posibilidad de satisfacer su *cupiditatem atque voluptatem laborandi*, ya que tendrán que contentarse con el papel de *guardianes del automatismo*, con actividades que sólo se diferenciarán del no hacer nada porque serán remuneradas. Más adelante trataremos de manera exhaustiva de este estadio del trabajo.

Este imparable desarrollo en la dirección de una “vida vacía”, que empezó hace apenas medio siglo, en la época de la desocupación mundial, y encontró en el nacionalsocialismo su sanguinaria seudosuperación, es una de las características principales de la tercera revolución industrial tratada en este volumen. Dado que en la era de los medios electrónicos ya no hay ningún sitio en que uno no pueda estar informado y, por tanto, desinformado o, más exactamente, en que se pueda escapar a la obligación de ser informado y, por tanto, desinformado, o sea, no hay ninguna provincia, tampoco hay ningún lugar, en que a uno no se le llenen los oídos de chismes sobre la *pérdida del sentido* por parte de vulgares filósofos, psicoanalíticos, padres espirituales radiofónicos o de *automatic consolation tapes*, que cada uno puede elegir telefónicamente. Sobre este acontecimiento, que en teoría se ha implantado, me explayaré en mi ensayo sobre el *sinsentido del concepto de sentido*, cosa que considero más necesaria, porque entre los predicadores actuales del sentido no hay ninguno que se limite a proclamar la pérdida, sino que más bien casi todos también proponen recetas: *cuanta menos etiología, más rápidos los consejos*. Investigaré por extenso el acervo terminológico que utilizan. Así se pondrá de manifiesto que la mayor parte de su vocabulario consiste en “calderilla” filosófica y psicológica de la época anterior a la primera guerra mundial. Está claro que los vocablos culturales [*Bildungsvokabeln*] necesitan varias décadas para devaluarse en el lenguaje de la filosofía trivial y de la edificación espiritual trivial. Dado que estas palabras (como “genuino”, “valores”, “creativo”, “configurar”, “personalidad”, por no hablar de “mundo sano”) sólo consiguen una difusión masiva, o sea, triunfan tras su devaluación, no se puede hablar de “restos de almacén”. Algunos completamente “vanguardistas” utilizan incluso “ya” (en realidad con

cerca de cincuenta años de retraso) migajas de “jerga de la autenticidad” de Heidegger. Estos charlatanes de la consolación y la edificación espiritual nos llegan inevitablemente a través de la radio. Dado que tratan la supuesta “pérdida de sentido” como una “enfermedad”, o sea, que no quieren ahondar en sus raíces y, por eso, tampoco pueden, son puros curanderos, de los que me aparto de la manera más decidida. Este libro, pues, contendrá tan poco de “genuino” o “positivo” o “sentido” o tan pocos “valores” como mis libros anteriores. La situación actual es demasiado seria para una insulsa palabrería llena de bellos términos y para recetas contra el supuesto “proceso hacia el sinsentido” de la vida. Quien trata de corresponder a esa seriedad de la situación mediante su propia seriedad, tiene que renunciar a tales edulcoraciones.

Pero antes de articular esa renuncia en mi ensayo sobre el concepto de sentido, en los dos amplios primeros capítulos trataré de presentar en detalle las pérdidas de categorías que hemos producido y producimos en cuanto criaturas de la tecnocracia. Ciertamente, dudo que a nosotros (y con ello no me refiero a mí personalmente), tras la exposición del trastorno, aún nos quede tiempo suficiente para revolucionar esa revolución, es decir, para dirigirla de manera que esquivemos el ocaso esbozado en la misma, pues se trata de eso y no del tratamiento o de la edificación espiritual o del engaño de los pacientes privados, sedientos de “sentido”.

§ 8

La metafísica de la revolución industrial.

Al principio habíamos hablado de la *idée fixe* de la tercera revolución industrial, o sea, de la cualidad obligatoria que ha adquirido lo factible; del hecho de que la decisión (“moral”) sobre si se ha de crear un producto, si se ha de producir un efecto, depende exclusivamente de si es *posible* su producción o puesta en marcha; de que la no producción de algo producible es considerado un escándalo y de que, según este criterio, propiamente no cuenta la cualidad (“moral”) de los efectos que hay que producir (incluso si se trata de la múltiple extinción de la humanidad); en resumen: de que no hay precio demasiado alto.

Pero esta *idée fixe* de la tercera revolución industrial se expresa también de otra manera: se considera escandalosa no sólo la no utilización de una posible

materia prima, incluso el abstenerse de reconocer en algo que está ahí, a mano, una materia prima y tratarlo como tal. *El mundo es considerado como una mina que hay que explotar*. No sólo estamos obligados a explotar todo lo explotable, sino también a sacar a la luz todo lo explotable, que supuestamente hay escondido en cada cosa (asimismo en el hombre). La tarea de la ciencia actual ya no consiste, pues, en tratar de rastrear la *esencia* secreta, o sea, escondida, o la *regularidad* del mundo o las cosas, sino en descubrir su *secreto caudal aprovechable*. El presupuesto metafísico (habitualmente también escondido) de la investigación actual es, pues, que *no hay nada que no sea aprovechable*. “¿Para qué sirve la luna?” (dicho molúsico). En ningún momento se duda de que tiene que servir para algo.

La pregunta por lo que sea considerado como “mundo” —en este sentido, tal vez tenga sentido el dudoso término “visión del mundo”— se ha respondido de muy diversas maneras a lo largo de la historia: por ejemplo, con el término “cosmos” o “creación” u “objeto del conocimiento” o “compendio de procesos físicos”. Si se propone hoy la cuestión, la respuesta sólo puede ser ésta: *materia prima*. Con ello no se entiende el mundo como un “en sí”, sino como un mundo *para nosotros*, que no hay que entender en el sentido del “idealismo” (en la medida en que éste, dicho toscamente, define el mundo como correlato de la conciencia), sino en el sentido de (si se puede decir así) un *idealismo pragmático: el ente es correlato de utilización*. Por supuesto, esta alusión idealista está a menudo velada, pues, como hemos visto no utilizamos a menudo objetos del mundo de manera inmediata *para nosotros*, sino *para algo* (que utilizamos). A lo que hay que añadir que corremos tras productos, a pesar de que no los necesitamos directamente o, mejor, a pesar de que aún no conocemos su utilidad ni nuestra necesidad de los mismos: más bien primero tenemos que inventarlos y crearlos. *Mundo*, pues, no es sólo el compendio de aquello *de lo que se puede hacer algo*, sino compendio de aquello de lo que *tenemos la obligación de hacer algo*; ahí queda supuesto de manera tácita que, puesto que *no puede* —de hecho— haber nada que no sea posible, en última instancia no hay nada de lo que no se pueda hacer algo. Y viceversa: hay que negarle la existencia a aquello de lo que no es posible hacer nada y está permitido aniquilar aquello que resulta un estorbo. Análogamente a la nacionalsocialista “vida que no tiene valor para ser vivida”, lo que hay es un “ente sin valor para existir”. En resumen: *ser materia prima es el criterium existendi*, ésta es la tesis metafísica fundamental del industrialismo del que van a tratar los capítulos particulares.

LA OBSOLESCENCIA DE LA APARIENCIA

Quisiera abrir este segundo volumen con una breve reflexión que enlaza directamente con la idea principal del capítulo introductorio del primer volumen, pero que va mucho más allá y nos familiariza con la radicalización que han experimentado mis reflexiones filosóficas. En el capítulo titulado “La vergüenza prometeica” expuse nuestro defecto básico actual, a saber, *nuestra incapacidad para imaginarnos cuánto podemos producir y poner en marcha*; y subrayé que, sólo por razón de este fatal desnivel, aceptamos los ominosos aparatos, que producimos y utilizamos, y los efectos apocalípticos que éstos provocan. No sería exacto afirmar que estos espectaculares efectos sean “imprevisibles” —un adjetivo utilizado de manera tan frecuente como superficial—, pues, al contrario, aspiramos directamente a esos efectos, por más que no los podamos imaginar (y repito la fórmula, porque el defecto descrito en ella representa, de hecho, el defecto clave de nuestra existencia actual en el universo de la técnica, producido por nosotros).

A este defecto nuestro corresponde otro —y con esto llego a mi objeto— *de parte de las cosas hechas por nosotros*; no sólo de las cosas particulares, sino también o, mejor, incluso en especial de parte de todo nuestro sistema de aparatos, que está interconectado de manera reticular. Si nosotros, en cuanto incapaces de imaginación, estamos ciegos, *los aparatos son mudos*:¹ me refiero a que *su apariencia no delata nada de su función*. Ciertamente, esta expresión “mudos” no es del todo precisa, pues a los aparatos no se les puede negar una percepti-

¹ No hay ninguna expresión, que (correspondiente al acústico “mudo”) describa el “no poder hacerse visible”. El término “opaco” no basta.

bilidad. Pero a pesar de ser de alguna manera perceptibles, permanecen irreconocibles. Fingen una apariencia que nada tiene que ver con su esencia: *parecen menos de lo que son*. A causa de su apariencia demasiado modesta no se ve directamente lo que son. Algunos, como por ejemplo las latas de gas Cyclon B utilizadas en Auschwitz, que apenas se diferencian de las cajas de conservar frutas, tienen directamente una apariencia *de nada*. Esta *ostentación negativa*, este *ser más que lo que aparece*, no se dio nunca antes en la historia. Dado que lo perceptible en ellos ya no tiene nada que ver con su función, se les podría llamar “mentirosos”; o “ideológicos”, una expresión, que hasta hoy se ha utilizado injustamente para caracterizar conceptos o teorías, no objetos. En todo caso, estos aparatos son *lo más falto de fisonomía* que jamás haya existido; con esto me refiero a que carecen de la capacidad o la voluntad de expresar lo que son, que “no hablan” en una medida extrema, que su apariencia no coincide con su esencia. Tal coincidencia se da no sólo en el ámbito de la mímica viva, sino también en el de los simples aparatos, pues en los martillos, sillas, camas, pantalones o guantes aún se puede ver para qué están ahí: *aparecen*.¹ No otra cosa muestran, por ejemplo, los reactores nucleares, que tienen una apariencia exactamente tan inocua y poco vistosa como cualquier fábrica y no delatan nada de sus prestaciones virtuales ni de sus inherentes amenazas. ¿Qué mal puede haber ahí?, preguntó, burlón y autocomplacido, un conocido político europeo, al salir de una central nuclear (que aún no estaba en funcionamiento), que había visitado como si fuera una fábrica de zapatos. Este buen hombre, al que por lo demás no le faltaba inteligencia (aunque no era bastante inteligente como para reconocer *lo que hoy se considera que hay que conocer*), creía, de la misma manera que cualquier hombre de antaño, que también hoy estaba permitido aún o, mejor, había que fiarse de sus ojos y de un polvoriento concepto de *empiría*. Nuestro progresista político jamás había oído hablar de que nosotros somos capaces —si lo somos— de comprender y juzgar adecuadamente los aparatos actuales sólo con forzar nuestra fantasía, la “percepción de hoy” —puesto que ese esfuerzo tiene que sustituir el hegeliano “esfuerzo del concepto”— y, con toda seguridad, también sabrá seguir evitando entenderlo.

Pero por volver al principio: no era necesario hacer inocua *verbalmente* la ominosa instalación, porque *ésta ya se había hecho a sí misma inocua a través de su no apariencia*. Formulado de manera filosófica: tales aparatos ya no son

¹ Esta coincidencia se realiza idealmente en las obras de arte, pues en éstas coinciden esencia y fenómeno y no permanecen sólo mudas, sino que no son nada más que hablar.

fenómenos, si éstos se entienden con Heidegger como algo que “se muestra”. Al contrario, su prestación consiste en que no muestran lo que son, o sea, en que se *esconden*. Aunque soy consciente de que me hago cansino con este término, no considero ilegítimo o blasfemo afirmar que el “misterio” de hoy reside en los aparatos colosales y los complejos de aparatos, pues éstos son visibles sólo aparentemente, pero en realidad permanecen invisibles. El intento de percibir su sentido por medio de nuestros sentidos sería una empresa completamente sin sentido. Y esto es válido no sólo hoy, sino desde hace ya más de un siglo. Ya las máquinas de nuestros bisabuelos tampoco delataban a la percepción lo que eran. Por esta razón resulta también sin sentido representar en cuadros realistas unas máquinas que no delatan nada, como suelen hacer los pintores soviéticos y alemanes orientales en sus enormes cuadros “socialistas-realistas”. De hecho, hacen algo parecido a lo que hacían los pintores, ridiculizados por Platón en su *Politeia*, a quienes reprochaba “volver a hacer copias de copias”. Si las máquinas mismas, por ruidosas que puedan trabajar (cosa que hacen cada vez menos: los satélites y las computadoras no retumban como las máquinas de la industria pesada del siglo XIX), permanecen “mudas”, las reproducciones de lo mudo también tienen que permanecer mudas.¹

¹ La obra *Einselwalzwerk*, que Adolph von Menzel pintó hace cien años, mostraba la grandiosidad de los edificios de la industria pesada, pero aún no la “invisibilidad” de las máquinas. Sólo lo hicieron de manera inteligente los pintores “maquinistas” (F. Léger), que no podían tener la boca cerrada, o sea, que denunciaban que las máquinas o los hombres mecanizados que dibujaban ya no delataban nada, es decir, que su tema no era el mundo de las máquinas, sino su mudéz. Naturalmente, no pocos críticos de arte alabaron de forma equivocada estas afirmaciones sobre el no decir nada de los aparatos como glorificación del mundo de las máquinas. Igualmente equivocado era el reproche de quienes imputaban a los artistas su representación de la deshumanización, como si ésta fuera la de su obra. No es, pues, ninguna novedad (véase el psicoanálisis) que quienes no pueden tener la boca cerrada sean considerados responsables de la existencia de eso que no pueden callar.

LA OBSOLESCENCIA DEL MATERIALISMO

1978

No vivimos en la era del materialismo, como se lamentan todos los que trivializan, sino en la segunda era platónica. Sólo hoy, en la época de la industria de masas, corresponde de hecho un mínimo grado de ser, como "idea" suya, al objeto particular, a saber, a su *blue print*. ¿Qué vale ya la bombilla de la empresa Tal-y-tal y el número 7846539³⁰ frente a su modelo no físico? Es sólo una imitación de la idea y, por tanto, un $\mu\eta\ \delta\upsilon$, un no ente. En 1945 no entramos en la era atómica por haber producido tres bombas atómicas, sino porque teníamos la receta no física para un sinnúmero de otras más. Y entonces, la Unión Soviética no estaba amenazada por unos pocos objetos físicos, sino por su "idea". Y si entonces se hubiera cometido un robo, no se hubieran sustraído unos objetos, sino dibujos de sus modelos.

Patentar un invento significa, como cualquiera sabe, proteger una idea frente a su imitación y su uso. A Platón no se le habría pasado por la cabeza que un día se llegaría a la propiedad sobre "ideas" y al intento de proteger jurídicamente dicha propiedad.

En comparación con las pocas ideas en el mundo de Platón, el número de nuestras ideas actuales es infinito e infinitamente creciente: mediante la inflación de *inventos* (que, en Platón, nunca se presentan como "producción de ideas") cada día crece el número de ideas en dirección hacia el "infinito". Si tarde o temprano (presumiblemente temprano) nos vamos a pique, lo haremos como víctimas del segundo platonismo.

LA OBSOLESCENCIA DE LOS PRODUCTOS

1958

§ 1

Los productos seriados han nacido para morir.

El principio de reproducción de la industria actual significa no sólo que los productos fabricados en serie son caducos y pasajeros; no sólo que, como las piezas de las anteriores generaciones de productos, por desgracia un día perecen a causa de su decrepitud, sino que padecen una mortalidad en grado sumo particular, cuya característica suena directamente teológica, a saber: que han de morir, que están destinados a la transitoriedad. Y prevista no está sólo su caducidad, sino también (al menos aproximadamente) su fecha de caducidad y, además, una caducidad lo más temprana posible. En palabras de una canción nazi, cuya finalidad consistía en inculcar en los jóvenes no sólo el hecho de su condición de reemplazables, sino incluso su aceptación de buen grado: las mercancías en serie *han nacido para morir*.

Préstese atención a esta expresión.

Un morir para el que se ha “nacido” (por tanto, que en vez de concluir sólo una existencia se pone de antemano como su meta) sólo es un “morir” nominalmente. A los jóvenes, a quienes se les hacía cantar la canción, no se les preparaba para su morir, sino para su ser matados. Y lo mismo vale del “morir” de los productos seriados: nacen no para morir, sino para ser matados.

Y en efecto, son matados por esos ejemplares jóvenes y frescos, que (por el hecho de que su factura y su prestación son idénticos a la factura y prestación de los que están en la fila) tienen el mismo derecho a actualizarse y que, hasta cierto punto, en cuanto “potencialidades empaquetadas”, siempre están preparados, impacientes y apremiantes, para relevar a los antiguos.

O más exactamente, pues esa imagen no es del todo adecuada: los antiguos son matados por la *producción misma*, porque ésta trae al mundo los antiguos ejemplares conscientemente en una condición de escasa vitalidad. Y como la producción nos utiliza a nosotros, los usuarios, como aliados, o sea, nos estimula y educa a consumir los ejemplares utilizándolos, a explotarlos usándolos, quitamos a los ejemplares jóvenes el trabajo homicida, de manera que éstos puedan ocupar su efímero lugar siempre con inocencia y las manos impolutas.

Oigamos lo que al respecto tenían que decir los moluscos:

En uno de los documentos molúscos¹ más famosos se dice: "Que los productos mueran a su más tierna edad no demuestra nada contra nuestra industria. Más bien indica que ésta crea una descendencia mortal, incluso expresamente su mortalidad; que dosifica de antemano su duración media de vida y antepone a los demás a los que mueren de manera temprana; incluso que *devora a sus propios hijos*, cosa que en otro tiempo se había dicho de las revoluciones. Pero censurarlo por eso, echarle en cara una política demográfica sin escrúpulos o incluso reprenderla como a 'madre monstruosa', sería tan poco inteligente como denigrante. La industria sabe lo que hace y lo que es bueno. Paraos a pensar sólo por un momento dónde estaríamos si fuera tan necia como para producir una descendencia *demasiado* buena, *demasiado* sana, *demasiado* longeva o incluso *inmortal*: ¡los dioses nos libren! ¡No veis que así se privaría de su propia fertilidad y, con ella, nos arruinaría también a nosotros? *La mortalidad de sus hijos es la garantía de su inmortalidad y la nuestra*. ¡Y deberíamos ensalzarla como una de las garantías de nuestra felicidad!

"Así pues, ¡no llaméis madre cruel a la producción! Si lleva a cabo una política demográfica horrible, lo hace exclusivamente por interés de su fertilidad ulterior y permanente. Y desde el principio demuestra su ingenio produciendo no sólo hijos mortales, sino la mortalidad de sus hijos. Por eso, podemos admitir con tranquilidad que haga a sus hijos no sólo expresamente mortales, sino que los degrade desde su primer momento. No permite a ninguno llevar un artículo determinado, ser un *el*. A cada uno le está permitido llevar a cabo su vida sólo como un *un*. Y a ninguno permite el tranquilizador sentimiento de una identidad consigo mismo. A decir verdad, ya ha de ser idéntico, incluso *tiene que serlo*, pero sólo con su modelo: en realidad, ha entrado en funcio-

¹ De los *Molussischen Industriehymnen* (traducidos por el autor.)

nes como un ejemplar cualquiera del mismo y, por tanto, junto con los innumerables ejemplares que, como él mismo, han venido al mundo como ejemplares cualquiera del mismo modelo. Por eso, quien cree poder describir la situación actual con estas palabras: "Lo que hoy se crea, mañana se convertirá en descarte", va rezagado con respecto a la verdad. Lo cierto, más bien, es que la producción crea los productos como descartes de mañana, que la producción es creación de descarte; y de un descarte, de cuya esencia forma parte mantenerse temporalmente en el *status* de ser utilizado".

§ 2

Sobre el final de una virtud.

Nosotros, propietarios y consumidores de productos, no somos indiferentes respecto a la lucha irrespetuosa¹ y siempre victoriosa que lleva a cabo sin parar la producción contra la generación de sus productos de ayer. Más bien estamos de su parte, es decir, *de la parte de la producción*; y esto significa que, en la lucha, participamos como partisanos de cada nueva generación. Lo que a su vez significa que nos convertimos en irrespetuosos.

También nosotros, pues, en un mundo, cuya máxima es llevar a cabo tan rápidamente como sea posible el relevo de la vieja generación de productos por la más reciente, es casi imposible que nos comportemos de manera respetuosa con las cosas. Si, a pesar de todo, uno de nosotros se atreve a intentarlo, nada contra la corriente que también lo arrastra a él. Y si su intento tiene éxito, si consigue retrasar el momento del relevo (de la vieja generación por la nueva), es considerado un saboteador. *Ser irrespetuoso se ha convertido para nosotros en un mandamiento moral*. Por supuesto que este mandamiento no se proclama nunca ni en ninguna parte. Si alguien enarbolará tablas de la ley con inscripciones "¡Domina tu respeto a las cosas!" o "Evita el cuidado de tu propiedad!"

¹ *Schonungslos*: falta de respeto y, en ese sentido, "despiadado", en cuanto describe un trato sin miramientos; *Schonung*: "respeto", "cuidado", "delicadeza". ¿Habría que relacionar este concepto con la antigua *pietas*? El problema consiste en que hay que mantener la relación *Schonung* y *schonungslos*, de manera que también en castellano se mantenga la relación; así, si traducimos *schonungslos* como "despiadado", habría que mantener luego la referencia y traducir *Schonung* por "piedad", sólo que este término actualmente lo referimos casi en exclusiva al ámbito religioso y, en todo caso, a las relaciones personales. *Schonung*, en cambio, también se refiere, por ejemplo, al cuidado con que se cuidan las plantas, o sea, las cosas. Cabría, pues, traducirse por "cuidado" y "cuidadoso" y, por el contrario, "descuido" y "descuidado". Pero para eso está el término *Sorge*. (N. del T.)

o “¡Cultiva la falta de respeto!” nos causaría una profunda extrañeza y consideraríamos locos a quienes lo ordenaran. Con todo, estos mandamientos existen y de manera más masiva cuanto más secreta e indirectamente se presentan. Y estas formas de camuflaje no son sólo fenómenos raros u ocasionales, sino unas de las realidades más sorprendentes e inevitables de nuestro mundo. Esto parece contradecir las expresiones “versiones indirectas” y “formas de camuflaje”. Hoy no, pues por camuflajes no cabe entender traducciones a lo inaparente (hoy no se camufla así), sino *traducciones a lo sorprendente y ruidoso*, exageraciones, que acallan la voz de la verdad. Desde hace un cuarto de siglo ya sabemos que el mejor refugio contra la verdad es el griterío. Y de hecho, en el griterío consisten las versiones de camuflaje de los mandamientos. Me refiero al anuncio publicitario.

¿Por qué los anuncios publicitarios son versiones de camuflaje de los mandamientos?

Porque cada anuncio, con independencia de que sea irrespetuoso (en el sentido de que siempre interrumpe nuestra vida, siempre se nos “interfiere”), a la vez es también siempre una *llamada a la falta de respeto*. A la falta de respeto porque siempre poseemos ya el 95 por ciento (aunque, quizás, en una hechura un poco diferente) de los productos que nos manda comprar. Así, por ejemplo, mientras escribo este texto, otro texto de propaganda me recomienda obstinadamente, es decir, me manda, en vez de utilizar mi bolígrafo, que me resulta por completo suficiente, adquirir otro que “está garantizado que funciona también bajo el agua”; por tanto, a sacrificar mi pluma habitual al nuevo, a pesar de que no siento la más mínima necesidad de ser un escritor submarino. Lo que se permite este texto de mi carpeta se lo permite todo anuncio publicitario. Todo anuncio nos exhorta de manera implícita a renunciar a los objetos que ya poseemos, a dejarlos a un lado como amortizados; o sea, a ser irrespetuosos. *Toda publicidad es una llamada a la destrucción.*

Por penoso que pueda ser evaluar el efecto de cada anuncio publicitario —toda una rama actual de la ciencia está encargada y, por tanto, se ocupa de perfeccionar métodos de calcular cuantitativamente los efectos de los anuncios—, nadie negará que los anuncios, en cuanto fenómeno global, produce sus frutos. Pero con eso se admite también (en la medida en que la distinción entre estos dos resultados sea necesaria o tenga sentido) el resultado, que cabe adjudicar a la llamada a la falta de respeto. De hecho, este resultado es tan patente, que hay que estar ciego para no reconocer sus reflejos en nuestros gestos y fi-

sonomías. Puesto que vivimos en un mundo que consiste en exclusiva en cosas que no sólo son sustituibles, sino que han de ser sustituidas (en casos extremos, incluso se presentan ansiosas de ser sustituidas), resulta no sólo plausible, sino simplemente inevitable que configuremos un tipo de comportamiento adecuado a esos objetos claramente mortales y dignos de morir; que desarrollemos una falta de atención y respeto en el manejo de las cosas, en nuestra actividad, nuestra manera de estar y nuestra fisonomía. Y no sólo respecto de las cosas. Me parece impensable que unas formas de comportamiento, que respecto de los productos ya no se consideran virtudes sino, al contrario, incluso como no virtudes, se puedan mantener como virtudes en la relación de los hombres entre sí. La humanidad, que trata al mundo como *mundo de usar y tirar*, se trata a sí misma también como *humanidad de usar y tirar*.

Hay que tener claro qué se afirma con esto: ni más ni menos que todas las morales hasta hoy (por fundamentalmente diferentes que hayan podido ser) se han reducido a una *única* época, pues nunca ha habido una en la que fuera obvio el respeto a los productos; y que esta época ya ha quedado atrás. El respeto se considera ahora, y con razón, una virtud obsoleta.

Pero no basta con esto, pues en vez de esa virtud obsoleta se ha introducido lo contrario: virtud es, ya, la falta de respeto. Y quien no la practica es considerado sospechoso. Ya en los años cuarenta conocí el caso de una estudiante que era verdaderamente normal en cualquier aspecto importante, pero fue obligada a un tratamiento psicoanalítico, porque se resistía sin cesar a que su madre le comprara una y otra vez nuevos vestidos (que en verdad no necesitaba). Se la clasificó no sólo como *stubborn*, sino como *poorly adapted*. ¿Mal adaptada a qué? A la prohibición de tener respeto, esto es, al mundo dominante. Y era considerada no sólo como *crank* [extravagante] que tenía que ser tratada, sino enemiga virtual, como *leftist*, “pues, quien no sigue nuestra voluntad es un saboteador” (canto molúsico de los productos).

§ 3

El país de Jauja de la producción

Si esta tesis es cierta, de hecho no hay nada más miope que pretender reconocer nuestra actual falta de respeto de manera exclusiva en nuestras actuaciones bélicas, o sea, en las manifestamente destructivas. Y nada más insensato

que ver en nuestra técnica de reproducción un contraveneno, o sea, un medio con cuya ayuda podríamos combatir nuestra voluntad destructiva. Es muy dudoso que, detrás de nuestra actual reconstrucción de las ciudades destruidas en la segunda guerra mundial, exista en efecto una mentalidad contrapuesta a la bélica. El taxista berlinés no descontento que en 1953 comentó el paisaje de ruinas del barrio de Tiergarten con estas palabras: "De todos modos nos han creado muchos espacios para construir", se acerca ya a la verdad, pues al menos hacía referencia a la conexión de destrucción y construcción.¹ Sin embargo, no expresó la verdad plena, pues dejó sin expresar el hecho de que *el elemento destructivo es immanente a la producción misma*.

La verdad sólo sale verdaderamente a la luz en el momento en que se tiene claro cómo están las cosas hoy respecto a la expresión, tan orgullosa de su positividad: ¡*Destruir es fácil, pero... construir!*!, pues *esta expresión*, que en el pasado fue sólo trivial, se ha convertido hoy simplemente en algo *sin sentido*. Y no sólo porque en la era de la producción en serie se pueden destruir únicamente ejemplares en vez de la "cosa misma" (algo que la quema de libros de Hitler ya había convertido en una acción ideológica o, mejor, en una farsa); y tampoco sólo porque la cantidad que hoy se puede producir en un período dado apenas es menor que la cantidad que se puede destruir en el mismo período, sino porque (y con ello volvemos a nuestro tema principal) *destruir y reconstruir ya no se contraponen*, sino que tienen su origen en una única e idéntica raíz: en el principio de reproducción; y porque este principio como tal es destructivo, o sea, está interesado en la ruina de sus productos. Si alguna vez se intentara pintar en un cuadro utópico la situación en que todos los sueños de prosperidad de la actual técnica de reproducción hubieran madurado, o sea, en que estuviera presenta la situación del país de Jauja (no del consumidor, sino del productor), habría que dibujar *un mundo en que ya no existiría el uso, sino solamente el consumo más irrespetuoso*; en que todos los productos —medias de mujer, bombas de hidrógeno, coches o ciudades, de la misma manera que los productos de la industria alimentaria, los platos y servilletas de papel— se destruirían de inmediato al ser usados; en suma: un mundo en que *la industria entera se habría transformado en una única industria de medios de consumo, que lo incluiría todo*.²

¹ No conozco otro ejemplo que muestre con esa concreción la dependencia, tan a menudo afirmada, pero tan raras veces demostrada, de cada *status* moral con su correspondiente *status* de la técnica.

² *Der Blick vom Mond*, pág. 156.

Si este cuadro resulta utópico es sobre todo (hablando desde la perspectiva de la industria) por nuestro olvido del deber.¹ Es decir, porque *nosotros, los clientes, descuidamos luchar con suficiente energía contra el subdesarrollo de nuestra falta de respeto* y atender a las posibilidades ideales, que presionan para llegar a ser reales, con un comportamiento adecuado y conformista. Así es, en todo caso, desde la perspectiva del principio de reproducción. Y esta perspectiva tampoco es tan falsa, pues en realidad todos nosotros hemos quedado obsoletos. A diferencia de lo que dice Benjamin, nosotros dotamos de *aura a posteriori* también a los *productos seriados*, aunque en el momento de su adquisición no la tengan, los *auratizamos*, los impregnamos de nuestra atmósfera existencial: nuestro corazón tiene tanto apego a los pantalones ya confeccionados como a los cortados a medida; nuestro sentimentalismo penetra tan profundamente en nuestra relación con las mercancías de masa como en nuestras relaciones con las piezas únicas. También tratamos los productos de fábrica como *estos, nuestros, irremplazables*, en vez de tratarlos (como corresponde en la situación actual) como *esos* productos *sin propietario y reemplazables*. Y si tenemos que desprendernos de algunos productos, a menudo somos incapaces de sentir aquella indiferencia o incluso aquella satisfacción que cabría exigir propiamente en una era en que la falta de respeto se ha convertido en virtud. Quién sabe si pronto habrá especialistas psicoanalíticos que *tengan la tarea de aligerar nuestras represiones-tabú respecto al mundo de las cosas* y de ponernos en condiciones de abusar de los productos con gusto y buena conciencia.

¹ Ciertamente, la industria no es del todo inocente, pues también tiene cierta parte de responsabilidad en cuanto a no haber alcanzado todavía su soñado estadio utópico, ya que siempre vuelve a ocurrirle (en parte por descuido, en parte porque se ve obligada por la cualidad de las mercancías de la competencia a una conservación dosificada de sus productos) que hace sus productos demasiado duraderos. Y "demasiado duraderos" significa: tan duraderos que la distancia entre el ritmo de producción, que desea o necesita, y nuestro ritmo de consumo, aunque sea el más desconsiderado, es demasiado grande para ella; la diferencia le resulta insostenible. Claro que, en cambio, tiene a mano medios correctivos que equilibran tales diferencias. Por ejemplo, puede conseguir que las reparaciones de viejos productos, incluidas las más simples, resulten más caras que la producción de nuevas. Su principal método consiste, en todo caso, en la "presión social". Es decir: en que nos da la ocasión de desechar y echar a la basura productos que ya tenemos, aunque funcionan técnicamente muy bien, por ser *socialmente insuficientes*, perjudiciales para el propio prestigio. Para fortalecer ese método ha desarrollado todo un sector particular de producción: el *anuncio publicitario*, cuya tarea consiste en producir, a partir de "ofertas" de la materia prima, "mandamientos" de la mercancía acabada; en transformar ofertas en mandamientos; es decir, en inculcarnos esos mandamientos de una manera tan impresionante, tan astutamente disimulada y subliminal, que nos incapacita (tanto psicológica como moralmente) para oponer resistencia a esa presión.

cia. Para poder seguir la corriente hay que proveerse de porcelana impecable y de un martillo pesado.

§ 4

El propietario no deseado.

Los productos se fabrican para ser vendidos como mercancías y, como tales, convertirse en propiedad.

Ahora bien, si, como acabamos de ver, toda la producción actual tiende a hacer que sus productos se asemejen al tipo de los productos de consumo y hoy fabrica ya muchos de este tipo, estos productos tienen que convertirse en "propiedad" en el mismo sentido en que lo son los productos de consumo.

Sin embargo, ¿los productos de consumo son realmente propiedad?

De la esencia de todo bien que pretenda ser propiedad forma parte el *tiempo*, es decir, la duración, en que se mantiene idéntico consigo mismo. Y a la esencia del propietario corresponde tener la libertad de retornar a ese bien tras un tiempo discrecional. No se puede ser propietario de bienes que no ofrecen esa posibilidad.

No obstante, las mercancías de consumo no ofrecen esta posibilidad de "retornar a algo". Cuando hemos adquirido un producto de consumo, *lo hemos consumido en cuanto lo hemos utilizado*, surge nuestra hambre de otro nuevo: volvemos a encontrarnos siendo no-propietarios, de nuevo *vis-à-vis de rien*, de nuevo tenemos que ir en busca de nuestro pan y nuestra leche; y el miserable carrusel empieza otra vez.

Ciertamente, miserable sólo lo es para nosotros, pues este girar como un carrusel es el que hace posible la supervivencia de la industria de consumo. Si esta industria mantiene su ritmo productivo es sólo porque nosotros, en cuanto siempre necesitados de nuevo, destruimos de nuevo sus productos; porque *la alimentamos al alimentarnos*; porque *la satisfacemos al satisfacernos*. En resumen porque *nunca tenemos tiempo de convertirnos en propietarios*.

La contraprueba dejará más clara nuestra idea. Si poseyéramos un medio (por ejemplo, un tipo de pan maravilloso de larga conservación) que, sin que se consumiera, pudiera seguir siendo utilizado a diario, la propiedad de este producto obligaría al panadero a cerrar su tienda. Nuestra "*propiedad*" sería su ruina. Y de repente, surgiría de su boca (la del productor, no la del proletario)

el dicho: *la propiedad es un robo*, que adquiriría un inesperado sentido nuevo, no el de que la propiedad sea algo robado, sino el de que *todo producto, que sea propiedad conservable en manos del comprador, es un robo al productor*, es decir, a la posibilidad de seguir produciendo.

La esencia de las mercancías de consumo consiste en que *están ahí para no estar ahí*. Se fabrican para quedar consumidas lo más rápidamente posible con su uso. En cambio, si quedan consumidas con su uso, les falta ese tiempo en que podrían constituirse como objetos idénticos consigo mismos y, por tanto, en que sus propietarios pudieran "retornar" a ellas.¹

En otras palabras: forma parte de la esencia del bien de consumo su carácter efímero. Es producido como "efímero". Y en cuanto tal se sustrae a convertirse en propiedad. Nunca se ha dado un concepto más antipódicamente contrapuesto al de eternidad que este ideal de la no duración. Si, en Platón, las cosas de nuestro mundo se habían considerado como ontológicamente inferiores era porque, a diferencia de las ideas, estaban sometidas al tiempo, por tanto eran perecederas, *hoy, a los ojos de los productores actuales, los productos normales se consideran ontológicamente inferiores, porque fundamentalmente perecen con demasiada lentitud*. En vez del *aet* fijo de la llamarada del instante, se considera ideal *la duración, que no admite en absoluto ninguna duración*. Ésta es la ontología de la era industrial, que cabría denominar una *ontología negativa*.

También las armas pertenecen a esta clase de objetos ideales, de los objetos que han de ser consumidos con su (primer) uso. Una bomba de napalm no se puede arrojar una segunda vez, de la misma manera que tampoco es posible comer por segunda vez un panecillo; en ese sentido son artículos de consumo y, desde la perspectiva de la teoría del objeto, se asemejan más a los panecillos que a los demás productos de la industria. Si un arma "se niega" a consumirse con su primer uso y permanece de la manera más obstinada utilizable o si, por ejemplo, mediante chapucerías políticas, se llega a una ausencia de guerras, por tanto, de posibles compradores, el productor echa mano de otros medios: liquida las armas inventando otra, así llamada, *arma mejor*, lo que tiene como consecuencia que su primer arma queda fuera de uso y, de

¹ Los animales, que sólo consumen, por tanto, que aún no almacenan nada (a no ser que lo hagan en su propio cuerpo), no conocen ni *duración* ni *objeto* ni *propiedad*. Las tres cosas forman un síndrome categorial.

esa manera, "liquidada". El ritmo furioso con que una categoría de producción releva a la anterior en el mundo capitalista casi nunca tiene su razón de ser en que "el consumidor necesite algo mejor". En muchos casos (y esto vale sobre todo para las armas nucleares de liquidación) ya no sería en absoluto posible una "mejora", porque ya no puede haber efectos mayores que los de las armas anteriores. Si, a pesar de todo, se sigue trabajando en la "mejora" de esas armas, es justo para liquidar las precedentes y porque se es tan ciego —voluntariamente demasiado ciego— para ver que ya ha quedado definitivamente atrás la era en que aún tenía sentido hacer una comparación. El que ha muerto ya no puede estar más muerto. La humanidad no es capaz de exterminarse más totalmente si ya lo ha hecho del todo; y ya se sabe que esto se puede hacer desde hace unos decenios.¹

§ 5

El "calor de la fábrica".

La relación entre consumo y propiedad es complicado o, si se quiere, "dialéctico": propietarios de bienes de consumo sólo lo somos si no los consumimos. En cambio, no en cuanto consumidores.

Esto puede tener un doble sentido: o bien que nosotros (por ejemplo, si comemos todo el embutido de larga conservación) dejamos de ser propietarios simplemente aniquilando el bien que poseemos; o bien (y aquí sólo nos interesa este caso) que la fábrica suministre su producto *caliente de fábrica*, es decir, con la condición estipulada de que se consumirá de inmediato en ese estado. La expresión "de inmediato" es aquí decisiva: significa que el producto *no llega en absoluto* a esa "duración" que se exige como condición para que un bien se convierta en propiedad.

Sin embargo, esta posibilidad extrema no es la única. Entre las dos posibilidades extremas: el producto en propiedad, en el sentido clásico, al que es inherente la duración, y el que exige un consumo inmediato o casi inmediato a su producción, se abre un amplio espectro: el de las mercancías cotidianas, que compramos hoy, las consumimos mañana y las sustituimos por otras pasado

¹ Añadido de 1979: las así llamadas negociaciones SALT son congresos de ciegos, tremendamente formalistas y costosos. Con el SALT II, que concluyó ayer aquí, en Viena, con besos en las mejillas, no se ha producido el más mínimo cambio.

mañana. Desde la perspectiva del productor: las que compramos hoy *para* haberlas consumido ya mañana y *para que* sean sustituidas por otras nuevas ya pasado mañana.

Es decir: ya en este caso normal hoy el ritmo de consumo resulta tan corto que al producto no se le deja apenas tiempo necesario para convertirse en propiedad y ni al cliente apenas tiempo suficiente para convertirse en propietario.

Ciertamente, sólo "apenas", pues todas las ramas de la industria, con excepción de la industria de los medios de consumo, tiene que contar "por desgracia" con un intervalo que se inserta entre la compra y el consumo, justo en ese espacio de tiempo durante el cual el bien es "sólo" propiedad, "sólo se tiene", "sólo se usa". Pero ese tiempo de uso, el tiempo en que el producto es propiedad, es un *tiempo muerto* para los productores; un tiempo que éstos propiamente toman a mal respecto del cliente; que (a pesar de alabar la durabilidad de sus productos) prefieren acortar y que (dado que entramos en consideración como compradores, siempre que poseamos algo, que seamos propietarios) preferirían abolir. Todo traje, toda radio, todo frigorífico, todo producto que, en vez de ser consumido de inmediato, dura un poco y pervive y se confirma como un producto en propiedad que hay que utilizar, es (retomando la expresión antes utilizada) un *pan de larga duración*. Y en cuanto tal, un robo. El ritmo en que la industria cambia sus modas de temporada es un "método de venganza", una medida mediante la cual se venga de la conservación de sus productos. Convierte en *no utilizable socialmente* el abrigo, que todavía calienta, puesto que no puede arruinarlo físicamente. *La moda es la medida que utiliza la industria para hacer que sus productos estén necesitados de ser sustituidos.*

No es sorprendente que todas las ramas de la industria miren, llenas de envidia, su única rama ideal: la industria de los medios de consumo, cuyos productos resultan inadecuados para la propiedad de una manera tan admirable y que vean en ellos el modelo deseado de todos los productos. En la producción, nosotros seríamos los compradores preferidos si aniquiláramos sus productos no como los que comen, sino como compradores de todos sus productos y de esa manera mantuviéramos en marcha su ritmo de producción. Por tanto, si permaneciéramos sin propiedad.

Pero esos condicionales —"seríamos" y "permaneciéramos"— son ya casi superfluos. La verdad se aproxima ya mucho a ese ideal, pues la industria, en la medida en que nos considera propietarios, también nos mira (y, lo que es más

importante: nos trata) como propietarios de *bienes efímeros*. Es decir, espera que lo más rápidamente posible nos *expropiemos* de nuestra propiedad mediante su consumo, para que así volvamos a adquirir otra nueva lo más rápidamente posible y, de nuevo, eliminarla lo más rápidamente posible. *Et sic ad infinitum*. Nos quiere y nos trata como *propietarios intermitentes*.¹

Mediante la transformación del propietario en "propietario intermitente" queda transformado de la manera más profunda, si no destruido, el concepto de propiedad. En todo caso, cabe notar que esta destrucción no es obra de un socialismo cualquiera. Más bien es la industria misma la que nos empuja a sustituir la estabilidad de la propiedad mediante la alternancia de tener y no tener.

Por supuesto, esto no significa que la industria desee que nos quedemos sin medios. Al contrario; dado que nos necesita como compradores constantes, nos quiere provistos de tantos medios como sea posible. Su sueño es una humanidad compuesta de *pobretones provistos de medios*, de clientes, que, a diferencia de los propietarios, lo necesitan todo; y todo, porque lo consumen todo mediante su uso y nunca pueden desbaratar los proyectos de la industria con las palabras sabotadoras: *ya lo tengo*.

Naturalmente, no puede contar con encontrar tales compradores ideales. Incluso casi siempre tiene que crear ella misma esa clientela.

Sin embargo, esta tarea no le resulta difícil. De hecho, la lleva a cabo sin cesar: transforma como por encanto, por arte de birlibirloque, *toda situación de propiedad en una situación de necesidad, en una situación de no tener y necesitar*; en una situación en la que los compradores (y eso a causa de la mercancía, que acaban de adquirir) echan de menos tantos y tantos bienes y en la que aún no ha conseguido tanto y tantos bienes, que propiamente tienen que conseguir como sus propietarios. Este no tener es una consecuencia del tener. *Richesse oblige*, dice la producción. "Si compras la mercancía A, estás obligado o impedido a adquirir también la mercancía B."

¹ El principio de conservación de los medios de consumo no es ningún argumento en contra, pues los bienes, que se conservan, siguen siendo sin embargo medios, que se han de *consumir* y, por tanto, que hay que aniquilar. No se trata de que, mediante el *canning*, asciendan a la clase de bienes de uso y, por tanto, sean colegas de pantalones o martillos. De lo que se trata no es tanto de en qué momento puntual se consume un producto, sino de si queda ya consumido o no en el momento de su uso, si uso y consumo son idénticos o no. Y, ciertamente, son idénticos también en los bienes de consumos conservados. En cierto modo, la ecuación: "usar es consumir" se conserva mutuamente. Y en el instante, en que aplicamos el abrelatas, la ecuación salta viva de la lata.

En otras palabras: la producción crea a los pobretones produciendo cada uno de sus bienes de manera que su posesión resulte sin valor sin la posesión añadida de otros bienes. De hecho, *la producción de una persistente situación de necesidad forma parte de las principales actividades de todas las producciones*. Sí, la situación de necesidad, en cierto sentido como atributo, forma parte de cada uno de sus productos, pues toda mercancía comporta consigo un hambre, que el comprador ha de apagar mediante una nueva compra. Por ejemplo, los coches, el hambre de carburante, que los coches consumen efectivamente como el hombre consume la leche. Digo "consume" porque *está claro que la ecuación "utilizar = consumir" es válida también para los bienes de no consumo*. Dado que cada bien adquirido exige una nueva compra, cada comprador se convierte de nuevo en consumidor. Si el propietario de un coche, tras adquirir otro, esperara poder dormirse en los laureles del coche comprado, se quedaría en lustroso pobretón.

§ 6

La liquidación de los productos.

Ya habíamos visto que los productos de consumo se extinguen con su uso. Están ahí para dejar de estarlo. Ser usado y ser liquidado coinciden en ellos. Por tanto, propiamente no pueden llegar a ser propiedad o sólo en la medida en que y sólo mientras *no* son usados. Dado que su uso (por tanto, la liquidación de su condición de cosas y su ser propiedad) hace necesaria la producción de ulteriores productos de consumo y, por tanto, la promueve, es comprensible que *la industria como un todo trate de asumir esos métodos de promoción, o sea, de superar por igual el status de cosa y de propiedad de sus productos*.

En otras palabras: la industria preferiría producir en la cinta continua y vender. Ese ideal sólo lo conseguiría si nos llevara a liquidar sus productos inmediatamente mediante su uso, ya que mediante esa liquidación estaría obligada a producir de inmediato algo nuevo y venderlo. Por eso, siempre que ha tenido la menor oportunidad, ha tratado de imitar el método que utiliza la industria de consumo, o sea, *hacer lo más corto posible el espacio de tiempo entre la producción y la liquidación del producto*. Tarea suya es considerar la forma de cosa (y de propiedad) de sus productos como una forma intermedia no remunerada, el producto-cosa como un rodeo, como una forma de dique; no aceptarse en absoluto como forma de cosa, evitarla, renunciar a ella.

La industria de la radio y la televisión demuestra que sigue de hecho este camino.¹

En éstas, en efecto, ya no se puede encontrar realmente la forma intermedia "cosa", ya no hay nada que corresponda, por ejemplo, al objeto "libro". Y no lo hay porque el producto se produce y llega directamente "caliente de fábrica" al receptor. *La única imagen* que reproduce de manera adecuada el hecho a que nos referimos es *la de la madre y el lactante*: la industria es la madre; los lactantes son los oyentes o espectadores. Pero los espectadores somos "lactantes" no sólo porque (algo que, por otra parte, a menudo es el caso) nos infantilicemos mediante la sustancia infantil que recibimos, sino porque el método con cuya ayuda se nos suministran los productos (tanto si es *people are funny* o la misa en *si bemol* de Bach) consiste en su *administración* [como se hace con los medicamentos]. De la misma manera que la leche materna entre el pecho y los labios, tampoco la "emisión" entre el emisor y el receptor, en el intervalo entre producción y consumo, adquiere un *status* propio de objeto, por no decir un *status* específico de propiedad. Nuestro uso lingüístico cotidiano lo confirma. No es casual que nos sirvamos del término "emisión" para definir tanto el *enviar* como lo *enviado*; como tampoco lo es que sólo rara vez tengamos claro a cuál de los dos sentidos nos referimos con él, pues, a diferencia de otras mercancías (por ejemplo, los libros que se nos envían a casa), que en el momento de su llegada pueden llamarse "emisiones" y, al instante siguiente, dejan de serlo para convertirse en productos de propiedad y, en cuanto tales, adquieren *consistencia*, las emisiones de radio y televisión sólo tienen *consistencia* mientras son emisiones; o bien, no tienen en absoluto ninguna.

En cierto sentido, superan incluso el modelo de la industria de consumo, pues ya está superada aquí la dualidad de bien de consumo y consumo, de "comida" (en el sentido de objeto material) y "comida" (en el sentido de acto de comer): ambos fluyen juntos y conforman un único proceso de una manera tan indiferenciable que el consumidor, que deja pasar la "comida" (como acto) en el momento en que la "comida" (como objeto material) fluye hacia él, también deja pasar la posibilidad de atrapar el objeto, pues éste *consiste* (en la medida en que tiene *consistencia*) exclusivamente en el momento en que es suministrado.²

¹ Nos referimos aquí a la industria que produce emisiones, no a la que produce aparatos de emisión y recepción.

² Por el contrario, imagínese (esta idea resulta absolutamente posible, a pesar de que pueda parecer surrealista y horrible) que en una ciudad de todo punto devastada han quedado intactos los altavoces y que las

Resulta obvio que, con ello, pierden también la posibilidad de convertirse en propiedad.

Por supuesto, formal y jurídicamente las emisiones de radio y televisión pueden ser clasificadas como "propiedad nuestra", pues pagamos por su recepción y se nos suministran en casa como mercancías pagadas. Sin embargo, esta clasificación resulta "sin objeto" porque dichas mercancías "no son objetos". De hecho, no hay ningún cliente de radio o televisión que clasifique así las emisiones. Ni ninguno que, mientras escucha la radio o ve la televisión, se sienta "propietario de la emisión". Comparado con el lector, que se sienta ante un libro que ha pagado, tampoco es realmente un propietario. Más bien *consume lo emitido durante la emisión*: no tiene otra posibilidad de "tenerlos" fuera de ese consumo; le falta la posibilidad de "retornar a ellos". El objeto es un objeto de consumo que, en cuanto es consumido de inmediato, hace necesario el inmediato suministro de una ulterior emisión; *et sic ad infinitum*.

La incapacidad de convertirse en propiedad se puede formular de otra manera: si el producto suministrado sólo se puede consumir en el momento de la emisión misma, eso limita la libertad de apropiación; ahora bien, así contradice el concepto de propietario, pues forma parte de la esencia de este poder disponer de su propiedad y, por tanto, sobre cuándo y cuánto tiempo tiene su propiedad y puede servirse de la misma; y dado que nosotros, en cuanto radioyentes ya no podemos hacerlo, ya no somos, en cuanto tales, propietarios.

Así pues, a nosotros sólo nos pertenecen como propiedad real los aparatos que nos transmiten las mercancías, no las mercancías transmitidas. Dicho de forma paradójica: somos *soberanos de una mera pasividad*, cuando no incluso propietarios de aquello a lo que estamos condenados, puesto que se desea que consumamos las mercancías transmitidas; figuras, pues, no menos cómicas que aquellos *propietarios de su propia hambre* de Stirner, que Marx ridiculizó.

"Soberanos de nuestra pasividad", ya que *lo que poseemos es únicamente nuestro poder ser suministrados*. En cambio, no poseemos las mercancías con que somos suministrados, pues las consumimos antes de que podamos poseerlas. Su producción, forma y elección también las vamos dejando en manos de los

emisiones inundan día y noche las calles en ruinas. A diferencia, por ejemplo, de los libros que seguirían imprimiéndose allí demasiado automáticamente, sin requerir un consumo simultáneo, las emisiones resultarían espectrales, pues dejarían de cumplir su misión: ser consumidas en el momento de su emisión. Y espectrales, en un sentido por completo nuevo, pues lo muerto no parecería vivo, sino lo vivo muerto.

suministradores, o sea, a los productores. Millones de nosotros, al volver del trabajo a casa, giramos a ciegas los botones, o sea, sin saber antes qué surgirá del grifo de la cultura. Lo importante para nosotros es que surja algo sin más, que descansemos en el "maternal pecho" óptico o acústico. En la mayoría de casos, el ansia de poseer y el orgullo de tener quedan satisfechos con la posesión del *aparato*. A partir de ahí, es un juego de niños desprendernos *ad libitum* de esa propiedad durante el rodeo.

Ahora bien, si estas reflexiones explicaran en exclusiva el ámbito específico de la radio y la televisión, no estaría justificado haberlas introducido aquí. Sin embargo, lo que sucede en este ámbito es un ejemplo de un estado de hecho mucho más general. Con ello no se dice que lo que vale para la radio y la televisión valga también para la industria como un todo. Pero sí que lo que se lleva a cabo allí se puede comprobar en todas partes como tendencia dinámica. Por lo demás, hay sectores en que es acertada nuestra descripción; por ejemplo, los periódicos, pues éstos se consumen y pierden valor mediante su uso, o sea, mediante su lectura única. Lo mismo vale de esos tipos de periódico en que todo el material actual de lectura está preparado para transformarse: no es casual que el 99 por ciento de todos los libros que se leen en Estados Unidos estén expuestos a la venta en las mismas tiendas o *drugstores* en que se venden los correspondientes artículos de consumo: helados o sodas.

Además, la descripción también es válida para todos los artículos de papel y cartón, hoy en rápido desarrollo, que hacen superflua la ropa de lavar. O, exactamente: su finalidad es perecer con su único encuentro con el mundo.

Pero incluso si nuestro análisis sólo fuera válido para la radio y la televisión, sería falso ese "sólo". No hay que dejarse engañar por el hecho de que esas producciones representen solamente dos ramas dentro de otras innumerables. Las dos se han convertido en decisivas para el actual concepto de mundo y de objeto. Lo que ambas suministran no es una especialidad en el sentido en que las industrias de corbatas, jabones o agujas producen especialidades. La radio y la televisión producen, más bien, un *segundo mundo*: esa imagen del mundo en que la humanidad actual cree vivir. Y además de este "segundo" mundo, otro tercero: el del entretenimiento, o sea, todo. Y lo decisivo es justo que ese "todo" ya no adopta una forma de objeto o propiedad, sino más bien permanece fluido; o no "permanece" en absoluto, sino que se "introduce" en ese estado fluido en que fluye de la fábrica. De hecho, esto sucede de manera tan sin obstáculos, que ya no se puede hablar de un acto de recepción o incluso de una "acogida"

consciente. Esto no es en absoluto una exageración, pues sabemos que hoy ya existen métodos de hacer emisiones tan "subliminales" que son percibidas, pero no apercibidas. Así lo hacen, por ejemplo, ciertas empresas con sus mercancías de marca mediante anuncios publicitarios: introducen de manera repetida en films los nombres de marcas, pero de forma tan breve, que el ojo es incapaz de descubrirlo.

No se puede tomar a la ligera este suministro de mundo pre-objetivo, pues es el que caracteriza de manera extraordinaria la condición actual de la "cómoda libertad" que predomina en el actual mundo del conformismo. Repri-me toda posible acción; y esto significa tanto la posibilidad de la pereza como la de la no-libertad.

Si esta afirmación suena contradictoria a los oídos de alguien, es que tiene una concepto vetusto de la "no-libertad" y aún asocia con ésta la presión que se advierte o incluso la cadena que pesa y rasga las carnes. Justo de eso es de lo que no se puede hablar hoy. En este estado fluido, quien deja que fluya por su garganta el mundo preparado, quien ya no necesita sorber está tan cloroformizado que ya no surge en él ninguna sensación de no-libertad. *Estamos privados precisamente del sentimiento de estar privados y, de esa manera, somos en apariencia libres.*

En verdad la situación del siglo XX se diferencia fundamentalmente de la del siglo XIX. Si en una de las más famosas expresiones del siglo XIX se decía que la mayoría de la humanidad de entonces no tenía otra cosa "que perder más que sus cadenas", hoy habría que decir: *la mayoría cree poseerlo todo gracias a sus (inadvertidas) cadenas*. Dado que forma parte de la esencia de estas cadenas no ser advertidas por sus portadores (tan poco como cualquier *a priori*), nunca se llega al miedo a perder las cadenas. Pero si a los contemporáneos se nos trasladara, por ejemplo mediante una repentina requisa de los instrumentos, que nos instilan el mundo en estado líquido (sobre todo, requisándonos los aparatos de radio y televisión), al "estado de sin cadenas", a un estado en que viéramos de repente ante nosotros el mundo en forma de objetos, con una consistencia en que no se pudieran liquidar mediante un consumo inmediato, no estaríamos en disposición de entrever realmente la absoluta dependencia del mundo elaborado en que habíamos vivido hasta entonces, pero caeríamos en el pánico, en una especie de pánico de hambre: *en el pánico del desdentado, que, habituado a alimentarse con caldos, se vería ante la muerte por hambre en medio de panes, manzanas y salchichas.*

¿Qué enseñanza podemos extraer de las reflexiones precedentes?

Que la expresión "cosificación" con que se había caracterizado las tendencias de nuestra época desde hacía un siglo ya no basta para describir la situación actual; que, más bien, nos encontramos en el umbral de un nuevo estadio, en que por el contrario se evita la forma de cosa, se la fluidifica. O al menos, que este estadio la fluidificación de la cosa será tan característico como la cosificación de lo no cósmico. Para esta situación de hecho, que la teoría ha pasado por alto hasta ahora, propongo el término "liquidación".

Revisión de 1979

Estos análisis, escritos hace más de veinte años, parecen haber quedado invalidados con la invención de la "grabación" y del *video-recorder*, que posibilita a los consumidores consumir de nuevo, donde y cuando quieran, lo consumido una vez "líquidamente". De hecho, sucede (esta paradoja aún no se ha descrito nunca) que *para los consumidores* (¡sí, para los consumidores!) ahora es *posible reproducir lo que fue temporalmente único* y "cosificar" lo "fluido" (un tipo por completo nuevo de "cosificación"). Pero eso no contradice mi tesis de que para la producción es propiamente de sumo interés producir "líquidos" sus "productos" y para un uso inmediato (*instant consumption*) y único. En efecto, en estos nuevos inventos no se trata (al menos, no primariamente) de inventos hechos por interés de la producción, sino al revés: *por las protestas de los consumidores contra su suministro líquido*, que se oponen a permanecer condenados al consumo único, irrevocable y sin propiedad y desean *poseer* sus emisiones en la misma condición sólida que los libros o los cuadros. Y de hecho, esta protesta ha tenido éxito: con razón se habla de "poner en conserva" los films de televisión y de "conservas musicales"; o, mejor, sin razón, pues el consumidor sólo puede disfrutar una única vez las "conservas" (solamente le está permitido el momento de consumirlas), mientras puede reproducir la emisión registrada tan a menudo como quiera.

Por supuesto, el consumidor no ha podido emprender solo este paso contra el producto ideal de la industria. Para ello necesitó también a ésta. De hecho, la industria no ha necesitado que se lo dijeran dos veces: enseguida se ha puesto manos a la obra y hecho cargo de esa necesidad (propiamente dirigida contra ella misma) para satisfacerla. Cuando percibe la posibilidad de producir

una nueva mercancía, la aprovecha, aunque ese nuevo producto contradiga propiamente sus principios. Eso lo ha demostrado ya su producción de los componentes de construcción necesarios para el *do it yourself*. Así lo hace ya hoy: produce aparatos que el cliente sólo necesita porque se opone a aceptar sin más su (de la industria) principio de "liquidación". Hegel habría quedado no poco sorprendido ante las *cabriolas* que su dialéctica ha sufrido ciento cincuenta años después de su muerte.

LA OBSOLESCENCIA DEL MUNDO HUMANO

1958/1961¹

§ 1

Desideratum: *psicología de la cosa*.

Es increíble el número de las casas de juego. Con esto no me refiero, por ejemplo, a los *speakeasies* o a los casinos de ruleta, sino a los locales de diversión, accesibles a cualquiera, situados en la planta baja, planificados originalmente como centros comerciales, en que se encuentran alineadas en filas, unas junto a otras, las sirenas cromadas, las compañeras de juego de la población japonesa, las *pachinkos*, en suma: las máquinas *pinball*, esperando al hombre normal para darle placer a cambio de unas monedas. Ciertamente no es exacto que se hallen ahí esperándolo, pues esas sirenas raras veces están paradas, nunca en días festivos y, en las noches sensuales, en que parece imposible la idea de ir a dormir, son incluso un objeto de caza ardientemente cortejado. Con excepción de los cazadores, que por fortuna tienen cogida a una de estas sirenas por la muñeca, por la sala pululan innumerables ludópatas que van de aquí para allá nerviosos buscando con la vista una que quede libre; y de repente (en apariencia por razones incomprensibles, pero en verdad porque con una sola mirada captan en sus competidores si están aún a mitad del juego o acabarán pronto) ocupan su puesto aquí o allá para asir el mango de metal todavía caliente; en otras palabras, para asegurarse inmediatamente la manivela en el momento en que va a quedar libre. Un día, en Yokohama, pude ver desde un cruce de calles siete de esos locales simultáneamente y a personas que se apretujaban ante cada uno de ellos. Y en el barrio de atracciones de Tokio, que se extiende desde la

¹ Este apartado y el siguiente, "La obsolescencia", se basan en entradas del diario de Tokio, de 1958. Escrito en 1961.

estación de Shimbashi hasta el final de Ginza, junto a innumerables establecimientos de una dimensión normal hay incluso un edificio de cristal parecido a un bazar que, un piso tras otro, no contiene más que esas compañeras de juego sintéticas; se parece a un hormiguero transparente.

Ahí están, pues, los cazadores de sirenas, la manivela en la mano, frenando los saltos y caprichos de sus compañeras. No saben lo más mínimo ya de su entorno. A primera vista se ve que no son unos principiantes, ni gente de paso en busca de su suerte, pues todos reaccionan como espadachines, con esa fantástica rapidez propia sólo de clientes habituales o adictos. Es sabido que entre ellos hay numerosos adictos, gente que físicamente no es capaz de irse a la cama sin antes haber realizado su juego o campeonato diarios o como se quiera llamar su apasionada actividad. Ayer, por ejemplo, hacia medianoche volví a ver ante un aparato a un jugador (con una pierna artificial), al que ya había visto a las siete de la tarde jugando absorto ante el mismo aparato; naturalmente, no sé si *aún* estaba allí absorto o había vuelto. En cualquier caso, ¿es seguro que lo supiera él?

¿Por qué ha vuelto ese hombre allí? ¿O está todavía allí? ¿Por qué las horas no pasan para él? ¿Qué *sex appeal* lo arrastra a los brazos de la sirena cromada? ¿Qué poder magnético le impide separarse de ella?

Por supuesto, la respuesta más aproximada sería ésta: porque está solo; porque también él, como miles o millones de otros habitantes de las grandes ciudades, es dependiente de una satisfacción sustitutoria; porque los aparatos también bastan como sustitutos de parejas. Sin embargo, esa respuesta no deja satisfecho al testigo ocular, al que le ha quedado impresa la imagen de esos jugadores. El grado de su pasión, la profundidad de su absorción, la incapacidad de interrumpir, todo eso habla en contra de la hipótesis de la sustitución. Y lo primero que salta a la vista es que los jugadores ya no prestan ninguna atención a parejas de carne y hueso; que prefieren las parejas cósmicas antes que a las vivas. De hecho, la hipótesis de la sustitución es no sólo falsa, sino *naïf*, pues presupone algo que no sólo no se corresponde con los hechos, sino que incluso los pone patas arriba, o sea, pone en entredicho que las relaciones humanas sigan siendo primariamente relaciones con personas. Hoy, a menudo vale lo contrario: *el mundo cotidiano con que tienen que habérselas las personas es en primer lugar un mundo de cosas y aparatos, donde también hay congéneres; no es un mundo de personas, donde también hay cosas y aparatos.*

Si la psicología tomase nota de esta inversión, tendría que indagar si nuestra vida psíquica, también la emocional (especialmente ésta), no se ha pasado más o menos a esa situación invertida, o bien si al menos no está a punto de pasarse a la misma. En otras palabras: si hoy *una gran parte de nuestras energías emocionales no está dirigida a nuestros aparatos. Sería necesaria, pues, una disciplina psicológica especial que correspondiera, con igual condición, a la psicología social, cuya primera tarea tendría que consistir en investigar nuestras relaciones con nuestro mundo de cosas y, por tanto, de aparatos*; en ella entrarían también las relaciones de las cosas con nosotros. Con ello, ciertamente, sólo nos referimos a la manera como nos parece que somos tratados por las cosas.

Y en segundo lugar, esta nueva disciplina debería incluir una relación con la psicología social para investigar de qué forma las relaciones entre las cosas y nosotros influyen en nuestras relaciones interpersonales, tratadas por la psicología social. Claro que este *desideratum* no tiene hasta hoy un nombre propio. Si aquí utilizo el término de psicología de las cosas, lo hago consciente de que puede ser equivoco y sólo de modo provisional. Agradecería que se encontrara uno mejor.

Un ejemplo de relación de "psicología de las cosas" es la del *propietario de un coche* con éste. Se trata de una relación *sui generis*, de ninguna manera una relación sustitutoria; al contrario, influye en la relación del propietario con sus congéneres, por ejemplo, con su mujer. Es absolutamente incontestable el carácter específico de la relación del trabajador con la cadena de montaje; en este caso, sería absurdo siquiera preguntar qué relación interpersonal podría haber encontrado aquí su sustitución.

Naturalmente, nuestro hombre con una pierna artificial sigue estando ante su aparato. Y no menos absorto que antes. La "hipótesis de la sustitución" es demasiado simple porque no explica el grado de intensidad de su pasión. Pero ¿qué otra explicación podríamos considerar? Preguntémosle al hombre mismo.

En realidad, éste nos da una primera indicación mediante su aspecto, con la expresión de su rostro. Lo que éste trasluce es que refleja no sólo las emociones específicas de Monte Carlo, que nos resultan conocidas por los ademanes de todos los jugadores de azar (por tanto, no sólo tensión y excitación o placer por la tensión y la excitación), sino además *rabia y venganza*.

Pero ¿por qué? ¿Por qué está rabioso el hombre? ¿Contra quién podría estarlo? Y ¿por qué vengativo? ¿Contra quién o por qué querría vengarse?

Demos, al menos heurísticamente, la respuesta que nos sugiere la “psicología de las cosas”, esa nueva disciplina que hemos reclamado: está rabioso contra las cosas, contra los aparatos. Pero ¿contra cuáles?

§ 2

El trauma de la era industrial.

Primero, negativamente: no está rabioso contra ese aparato de juego. Y si quiere vengarse, no es contra esas máquinas, que no le han hecho nada. Incluso casi se las podría llamar “inocentes”. Por supuesto, sólo “casi”; esta limitación es importante. “Sólo casi”, porque son cómplices de los culpables. Son cómplices, porque no tienen otra *raison d'être* y no desean conseguir más que desviar hacia sí mismas la rabia dirigida contra los culpables; en suma: porque representan *aparatos de neutralizar reacciones*. Una regla doméstica molúsica aconseja: “Si te queman los dedos porque quieres moler a palos a tu familia, muele a palos a tu sirvienta. Y si no tienes sirvienta, consíguelte una con ese fin”. Los aparatos son esas “sirvientas”: para ese fin han sido creados y para ese fin se han instalado.

Ahora bien, ¿quién es en este caso la “familia” a la que se dirigen estos palos?

Las máquinas, con las que un día tras otro tienen que pasar su vida, a las que tienen que servir un día tras otro: su odio es contra ellas.

Esto suena increíble. Suena como si en todos los rincones y confines de nuestro mundo chirriara la arena en las máquinas y saltaran por el aire en todas partes. De eso nada. De hecho, la cantidad de arena en las máquinas es mínima; en ninguna parte hay arrebatos antimquinistas.

Directos, claro que no. Pero tampoco he dicho eso. Lo que insinúo es, más bien, que para los trabajadores, mientras trabajan en sus máquinas, su propia rabia permanece desconocida, en cierta manera desplazada, y se retiene hasta el momento en que abandonan los almacenes de trabajo; y que entonces o, más aún, de inmediato, su resentimiento explota y se desfogó en otras máquinas especiales, inventadas e implantadas únicamente con ese fin, a saber, en los *pachinkos*.

Como se ha dicho, el afecto antimquinista es desconocido para quienes lo sufren. Que permanezca para ellos desconocido es indispensable, pues si quienes odian las máquinas tuvieran conciencia de su rabia y la siguieran, socavaría las bases de toda la producción, o sea, representaría la subversión, el sabotaje sin más. Hay que acallar, pues, de manera profiláctica el conocimiento del resentimiento, impedir el sabotaje.

En comparación con este impedimento del impedimento, el “sabotaje”, en sentido habitual (por tanto, el de las máquinas a través nuestro), se convierte en un fenómeno secundario.

Ese impedimento se lleva a cabo a través de la “psicotécnica” en sentido amplio, o sea, manipulando nuestra alma. Dicho en términos técnicos: *penalizando* la mera idea de que este afecto sea siquiera posible. O más exactamente (pues incluso la expresión “penalizar” resulta demasiado débil), *convirtiéndola en tabú*.

De hecho, este afecto es un tabú tanto entre los trabajadores como entre los patronos. Bajo el estandarte de ese tabú ambos bandos son unos aliados, que pierden el culo conjuntamente por montes y valles. Y en este aspecto, el Este y Occidente no son menos solidarios. Tanto es así que cualquier empresario americano que se encontrara ante la alternativa de decidir entre emplear a un declarado saboteador de máquinas o a un comunista, se decidiría por el comunista; y lo mismo al revés: cualquier empresa soviética, ante análoga alternativa, preferiría al candidato capitalista antes que al antimquinista. Es decir: *el tabú relativo a la técnica es neutral en cuanto a clases y sistemas*. Es incomparablemente más fuerte que todos los demás tabús que se han producido a partir de las diversas formas de dominio político o económico o “filosofías” en cualquier parte del mundo. Es global. Es el tabú de hoy. Y lo que se convierte en tabú no es —volvemos a subrayarlo— en ninguna parte sólo el eventual acto antimquinista. La fuerza de la prohibición alcanza de modo fundamental una mayor profundidad: *prohibida es siempre la mera idea de que pueda haber un sentimiento contra las máquinas en general*. De esa manera, el tabú actual se presenta también como “auténtico”, es decir, como un tabú que se corresponde estructuralmente con los tabús, que conocemos de sociedades precedentes, pues también en éstas se había dado siempre la idea, que era reprimida: por ejemplo, la idea de que en el hombre (en cada uno) se pudieran dar objetivos o variantes de libido, que podrían hacer temblar los cimientos de la estructura de la familia o el clan. Algo así no se da porque “lo que no puede ser, no está permitido que

sea". Así, los tabús perfectos consisten no sólo en una prohibición (penada), sino en una negación, en la más radical que se pueda pensar. Es decir, no sólo en el rechazo del intelecto a reconocer hechos, *sino también en el rechazo de los sentidos a percibir hechos*.¹

Y ésta es, me parece, la situación en que nos encontramos hoy. El tabú de nuestra época funciona a la perfección, es decir, no hay nadie (como hemos dicho, ni en el Este ni en Occidente, ni entre los trabajadores ni entre los patronos) cuya mirada sea lo suficiente libre y autónoma para reconocer el resentimiento contra las máquinas.

A veces, la ceguera deja desconcertado a quien está convencido de la existencia del resentimiento contra las máquinas, pues los hechos que confirman ese resentimiento (o que permanecen ininteligibles sin el supuesto de ese resentimiento) son conocidos de todos, se van acumulando día a día, incluso a escala global. Ahí están, por ejemplo, los desórdenes de media intensidad, que estallan por todas partes, también más allá del "telón", y que a menudo terminan en verdaderas rebeliones. Nadie negará que tienen escrita en su frente la rabia y la sed de venganza. También se ha planteado de manera repetida la pregunta contra qué se rebelan propiamente los jóvenes y contra quién quieren vengarse propiamente en su furor destructivo. Pero nunca se ha dado la respuesta plausible: que *la rabia destructiva se traslada de las horas de trabajo, en que no cabe desfogarse, a las horas de ocio y que, en vez de aplacarse en las máquinas de trabajo, se aplaca en objetos de sustitución, por completo inocentes, falsos y casuales, puestos a disposición por el mundo del ocio*.²

Pero el hecho de los desórdenes de media intensidad es sólo un ejemplo entre otros, aunque sea uno de los más vistosos, pues hoy hay —y no me refiero sólo a la guerra— un fuerte ascenso de sed positiva de destrucción,³ por no ha-

¹ Hoy esta situación de rechazo es general: predomina en sociedades conformistas no menos que en las abiertamente totalitarias, por más que no se vean (pero esto no afecta a su esencia). Forma parte primariamente de la esencia del deslumbramiento —que es producido— que no se reconozca, y en todo caso no ha de ser reconocido como deslumbramiento. La indignación de los americanos por el *brain washing* es una indignación suministrada conforme a consumistas conformistas por la producción del conformismo en el campo contrario. Y la indignación de la Rusia soviética por el capitalista monopolio de opinión no es menos hipócrita. Los tabús de los otros se ven, pero el reconocimiento de que uno mismo vive bajo análogos tabús permanece siempre desconocido y tabú.

² Como complemento de esta interpretación, véase del autor "*Faule Arbeit und pausenloser Konsum*" en *Homo ludens*, enero de 1959.

³ En la paz (que es la *prosecución de la guerra con otros medios*, así llamados "fríos") esta sed de destrucción no es menos efectiva, sólo que se oculta con diversas medidas y circunstancias. En los países de producción masiva, por ejemplo en los Estados Unidos, queda oculta por el hecho de que sirve a la producción o, más aún, con ese hecho se la transforma en algo positivo. En efecto, dado que el interés de la producción

de la indolencia respecto a la destrucción. Ésta es, en la actualidad, un fenómeno casi universal, por ejemplo como indiferencia frente a la aniquilación total mediante una eventual guerra atómica. En el supuesto de una sed de venganza, que va incubándose de forma universal, resultaría difícilmente comprensible esa indolencia. Y absolutamente incomprensible resultarían esos indiferentes apocalípticos que dicen "¿Y qué importa?" y a quienes gusta despachar la amenaza con un "¿Y por qué no?". A la pregunta contra quién se dirige ese afecto suyo, la respuesta debería ser: "Contra todo el complejo de las máquinas". Es decir, contra la máquina del mundo actual, en cuyo funcionamiento han sido introducidos a la fuerza y respecto de la que han perdido toda esperanza de desembarazarse. Seguramente están fascinados por el hecho de que tampoco esa máquina está del todo segura de sí misma y de que, en determinadas circunstancias, podría saltar por los aires en un ocaso universal de las máquinas. En cualquier caso, esa idea les llena de una alegría por el mal ajeno tan espantosamente anticipadora, que a su lado no cuenta el miedo a sucumbir también con ellas.

§ 3

Effectus transcendit causam.

Pero ¿por qué? ¿Por qué razón tendría que odiar el hombre de hoy a la máquina?

Respuesta: Porque es engañado por ella.

Esta acusación suena incluso obsoleta. De hecho, ha sido repetidamente elevada a ejemplo de los trabajadores domésticos del siglo XIX que desplazados por la máquina, habían perdido su mínimo existencial. O de los socialistas "pre-científicos" que, en cuanto no propietarios de las máquinas, se veían engañados respecto al *fruto de su trabajo*. Naturalmente, la mayoría de estos reproches han quedado superados hoy. Mientras ya no hay trabajadores domésticos, al menos no en competición con el trabajo con máquinas, el nivel de vida de los trabajadores de fábrica ha subido de manera fabulosa. Y por supuesto, no menos obsoleto sería el reproche de que el condenado al trabajo con máquinas es

para mantenerse en funcionamiento ha producido, introducido y hecho obligatorias nuevas formas de liquidación: los dictados de la moda, impuestos de nuevo cada año, no son más que mandamientos para desprenderse de ciertos productos como si estuvieran maduros para ser liquidados, a pesar de que aún tengan consistencia.

engañado en cuanto a su salud física. En comparación con la cantidad de esfuerzo que se ha invertido y aún hoy se invierte en el trabajo agrícola, en el de la construcción de edificios o carreteras, desde que existe el trabajo humano, el trabajo con máquinas es un trabajo ligero. Donde la máquina se limita a exigir acciones de dirección y control, ya no cabe hablar de la inversión física. Y en la empresa del todo automatizada se reduce prácticamente a cero, de manera que lo que ahora se convierte en problema es la ausencia de esfuerzo físico, la similitud del trabajo con el no hacer nada y el ocio.¹

Ahora bien, así nos acercamos mucho al engaño, de que aquí se trata. El contemporáneo que trabaja en la máquina no está engañado ni respecto a su salud física, que está menos amenazada que la de sus antepasados pre-maquinistas, ni respecto a su supervivencia física, que hoy está amenazada con medios más masivos, ni tampoco respecto al sueldo por lo que ha hecho, que hoy es superior al de ayer o anteayer. *Está engañado, más bien, respecto a su mismo hacer.* ¿Qué significa esto?

Que lo que hoy tiene que hacer y hace para vivir, o sea, su trabajo, ya no es ningún "hacer". Y eso, a su vez, si se toma en serio la definición esencial del hombre como *homo faber*, significa que está engañado respecto a lo que es su esencia.

También esto suena de nuevo extraño. "Hacer", se objetará, "significa en exclusiva producir. Y hoy se produce más que antes, incluso infinitamente más que antes."

Exacto. Económicamente irrefutable.

Pero sólo económicamente; no behavioristamente.

Y esta distinción, a su vez, significa: el hecho de que en el trabajo con máquinas se desprenda "lo hecho", incluso en cantidades imprevisibles, no es ninguna prueba de que la actividad, que trae al mundo estos productos (o para ser más exactos sin la que esos productos no vendrían al mundo) de acuerdo con su prototipo, represente un verdadero *facere*, un verdadero *hacer*. La verdad es más bien lo contrario, pues no hay nada más característico de la actual situación de la producción que la *inversión de las proporciones de lo económico y lo behaviorista*. Esta inversión es directamente la regla: *cuantas más cosas hechas*

haya hoy, menos están hechas en el verdadero sentido del término. En consecuencia: cuanto menor es el número de las actividades actuales, que *hacen* algo, en el sentido propio del término, mayor es el rendimiento de lo *hecho*. De hecho, la fórmula clásica *causa aequat effectum* (la causa se adecua al efecto) nunca ha sido menos verdadera que hoy. Hoy vale más bien: *effectus transcendit causam*. ¿Qué significa esta fórmula?

Significa que el efecto (el producto del trabajo, o sea, su prestación) supera la presunta "causa" (el trabajo del trabajador) y no sólo en cuanto a su magnitud, sino también en cuanto a su especie. El "desnivel" entre causa y efecto es tan grande que (dicho ahora psicológicamente) el causante (o sea, el trabajador) ya no reconoce como suyo el efecto de su hacer, es decir, ya no se identifica con "su" producto.

Pero esta primera explicación de la afirmación *Effectus transcendit causam* no es suficiente, pues todavía deja abierta la posibilidad de que el "causante" (o sea, el trabajador) *intente* originalmente semejante identificación y que sólo fracase su intento. Sin embargo, también esto se halla fuera de lugar. No sólo está engañado respecto a la identificación, sino también respecto al fracaso de su identificación, pues ya no piensa en intentar utilizar el efecto (es decir, el producto final) como modelo de su actividad.

Con todo, también esta segunda explicación de nuestra tesis *Effectus transcendit causam* es insuficiente, pues en ella aún parece suponerse que el trabajador, con sólo quererlo, podría intentar llevar a cabo la identificación, pero no quiere. Sin embargo, también esto está fuera de lugar. *No está engañado sólo respecto al placer de emprender ese intento, sino respecto a la capacidad.* La verdad es, más bien, que ya no puede emprender el intento de utilizar el efecto como modelo; que, si durante su trabajo se le presentara la posibilidad de tener ante sus ojos el producto final como modelo, ya no sabría cómo combinar esa imagen del modelo con su actividad efectiva. E incluso esta tercera explicación tampoco es suficiente, pues en ella parece suponerse que al trabajador le estaría permitido llevar a cabo esa identificación, si pudiera. Pero tampoco esto se toma en consideración. *Está engañado no sólo respecto al placer y la capacidad, sino también respecto al derecho a llevar a cabo esa identificación.* La verdad es, pues, que dado que el intento de identificación, tanto si se consigue como si fracasa, dificultaría el trabajo, o sea, desembocaría en sabotaje, al trabajador no le está permitido utilizar el efecto como modelo de su trabajo.

¹ De hecho, el tipo de trabajador automatizado es del todo nuevo. Aunque trabaje en solitario como un zapatero remendón, nunca tiene en su mano un producto, por no hablar de un producto propio, sino que más bien observa sólo señales del proceso que se desarrolla sin él. Y aunque esté sentado sin esforzarse como quien escribe un libro, no avanza con ello hacia ser un trabajador espiritual, sino solamente hacia ser un policía de la máquina, cuyo trabajo consiste en la esperanza de no tener que detener a nada ni a nadie.

En otras palabras: aquel *desnivel prometeico*, que en mi primera introducción del concepto ejemplifiqué sobre todo en la diferencia entre representar y producir,¹ *se hace real*, pues el producir ya no tiene nada que ver con lo producido, incluso *dentro del mismo proceso de producción*. Así, me parece que mi tesis resulta evidente, pues cuando queda eliminado (o sea, se hace imposible o es prohibido) este engaño, ya no se puede hablar naturalmente de “hacer”.

§ 4

*Hacer = fabricar, fabricar = hacer. El servicio.*²

Nuestra tesis resultará del todo clara si por un momento pasamos de la dimensión del “fabricar” a la del “actuar”, pues ahí las relaciones se corresponden completamente. Es decir: cuanto menos se da el “fabricar”, menos se da el “actuar”.

Por ejemplo, la afirmación de que el piloto de Hiroshima “actuó” cuando apretó su botón suena inexacta.³ Pero dado que el esfuerzo físico, que podría haberle confirmado su “hacer”, fue del todo insignificante, quizás se podría afirmar incluso que no hizo nada. En todo caso, ese esfuerzo fue tan mínimo que puede que tuviera el sentimiento de no haber hecho nada. E igualmente tampoco vio el efecto de su “hacer”, pues el humo en forma de hongo que percibió no es idéntico al de los quemados. Y, no obstante, con ayuda de ese su “no hacer nada”, en cierto modo en una *annihilatio ex nihilo*, hizo pasar a doscientos mil hombres de la vida a la muerte. Supongamos que este infortunado hombre estuviera sentado ante nosotros. ¿Qué tendríamos que preguntarle? Como es obvio, no “¿lo has hecho tú?”, pues tanto él como nosotros sabemos que fue él. En cambio, sí: “¿lo has *hecho* tú?”, cosa que significaría: “Lo que con tu ayuda ha sucedido, ¿puede definirse aún como hacer y serte atribuido?”. Cosa que él negaría con estas palabras: “No, propiamente no he *hecho* nada; a lo sumo sólo he *co-hecho* [he co-laborado]”. Y lo negaría con razón, pues las palabras “hacer” o “actuar” resultarían en verdad inadecuadas, pues él no había imaginado el efecto de su “hacer”; y no sólo no podría pensarlo (a causa de la limi-

¹ *La obsolescencia del hombre*, I, primera parte: “Sobre la vergüenza prometeica”. Téngase en cuenta la raíz común de ambos verbos: representar [*vor-stellen*] y producir [*her-stellen*].

² Traducimos *Machen* por “fabricar” y *Tun* por “hacer”. (N. del T.)

³ No hablo aquí de Claude Eatherly, que sólo dio la señal de *go-ahead*.

tación de su capacidad de imaginación), sino porque nunca se le permitió pensarlo o incluso sólo poder pensarlo. La “moral de la historia” consiste, pues, en que se le impidió comprender realmente la consecuencia efectiva de la acción, para la que se le utilizó, y participar en su moralidad o inmoralidad. Fue excluido incluso de participar en la inmoralidad de la acción, aun *se le arrebató el derecho a tener mala conciencia*, no le era lícito sentirse irresponsable, poder sentirse irresponsable.

En otras palabras: el hecho de que causa y efecto estén separados, la separación entre *causa* y *effectus*, que hemos constatado en el fabricar actual, se manifiesta también aquí. Si en el primer volumen había expresado¹ que hoy las éticas tradicionales han caducado, fue por esa razón. O sea, porque en ellas se suponía (y aún hoy se sigue suponiendo) la realidad de las “acciones”, a pesar de que en lo relativo a lo que hoy se “hace” —al menos en las actividades, que en la actualidad cuentan moralmente— ya no se trata de “acciones” en sentido propio, ni de “autores” con *derecho a tener responsabilidad*.

Fabricar ya no es, pues, fabricar; ni actuar tampoco es ya actuar. Naturalmente, no es casual que estas dos degeneraciones se hayan producido a la vez. Más bien lo que hay ahí es un único acontecimiento: ambas formas de actividad han caído víctimas del mismo enemigo, a saber, de una tercera forma de actividad, que ahora, indiferente respecto a las distinciones anteriores, ha monopolizado por completo la praxis: el *servicio*.

Si estuviéramos un poco más atentos, nos sorprenderíamos a diario de que sigamos utilizando la palabra con que ayer calificamos las prestaciones de las personas de servicio para definir el trabajo actual; sólo que hoy, en lugar de aquellas “señorías”, a las que ayer se les prestaba el servicio, son las máquinas las que han conseguido el dominio. Pero atentos sólo estamos a lo sumo de vez en cuando y no sentimos recelo cuando utilizamos la expresión “servicio a la máquina”.

Mucho más extraña, en cambio, resulta para la mayoría la afirmación de que lo que vale para el “trabajar” (por tanto, para el “fabricar”), también vale para el actuar, o sea, que también el actuar se ha sustituido por la forma de acción “servir”. Pero a eso volveremos más adelante.

Ejemplo: de nuevo, la acción del piloto de Hiroshima. Descrita esquemáticamente, consistió en los siguientes pasos de servicio:

¹ *La obsolescencia del hombre* I, Segunda parte, § 26.

Unos trabajadores (T 1) sirven a unas máquinas (M 1) para, con su ayuda, producir una nueva máquina, el avión (M 2). A esta máquina (M 2) subió siguiendo una orden otro trabajador (T 2), llamado "piloto"; éste sirvió a esa máquina para, así, darle a otro trabajador (T 3), igualmente sentado en una M 2, la posibilidad de servir a otra máquina (el dispositivo de lanzamiento o la bomba, M 3) producida igualmente por los trabajadores (T 1) con ayuda del servicio a la máquina (M 1) y, mediante ese servicio, provocar un determinado efecto (la devastación de Hiroshima). Naturalmente, éste era el efecto final, al que *estaba dirigido el proceso* en conjunto (desde la primera intervención); y, aunque este proceso estuviera compuesto de varias, incluso innumerables, fases y pasos individuales, representaba un *continuum*; y no sólo en sentido temporal, sino también "estilístico", es decir, no contenía ninguna intervención, que no fuera una intervención de "servicio".

Si he dicho que el proceso estaba dirigido a (y no "los hombres estaban dirigidos"), lo he hecho con toda intención: para subrayar que ninguno de los trabajadores había tenido a la vista en realidad el efecto final, sino que más bien llevaban a cabo exclusivamente –y de manera desinteresada y ciega respecto a la meta– una intervención de servicio, tanto si su tarea consistía en "fabricar" algo o en llevar a cabo una "acción": todos sin excepción ni "fabricaban" algo ni "llevaban a cabo una acción".

Mi tesis, pues, suena así: *la diferencia entre las fases "fabricar" y "hacer" se ha superado*.

Hoy, esta supresión ha resultado por completo clara, pues en nuestra época del *push-button* incluso el último efecto se produciría apretando un botón. Y como esto se haría en algún lugar alejado del escenario de la acción o del teatro de la guerra, no habría ninguna diferencia con cualquier *button pushing* utilizado en los procesos normales de producción, o sea, tendría tan poco que ver con el "actuar" como cualquier movimiento mecánico de servicio. En principio, en todo lo relativo al tipo de actividad, ya no hay ninguna diferencia entre perforar una plancha metálica y la devastación de una ciudad situada en otro continente.

En un plano sociológico, esto significa que los dos tipos: "quien fabrica" y "quien hace" (o "trabajador" y "soldado") se han fundido en un único tipo, pues ambas actividades han confluído en una única. Estratégicamente, que todas las acciones bélicas se "producen" y activan en la retaguardia, pues el hecho de apretar el botón, que activa el último efecto, tiene lugar en la retaguardia

exactamente como hasta ahora la producción de armas; por supuesto, de esa manera (cosa que ya empezó en la última guerra mundial) la retaguardia deja de ser tal y se convierte en frente. Todas esas diferencias se han suprimido.

A quien irrita (y ciertamente con razón) el hecho de que en los estados totalitarios los trabajadores estén sometidos a veces a organizaciones paramilitares o incluso militares sin más, debería irritarle no menos que en los estados no totalitarios se dé un desarrollo paralelo, es decir, que la milicia se transforme en un ejército de trabajo y que ese desarrollo, aunque vaya en sentido contrario, lleve al mismo resultado, o sea, que la distinción de trabajador y militar también queda eliminada. Sólo hay que acordarse de los campos de exterminio, en los que se llevó a cabo la liquidación de los hombres como un trabajo, para comprender que la difuminación de esa diferencia es uno de los rasgos característicos del totalitarismo. Es ingenuo creer que ese totalitarismo se podría frenar o contrarrestar mediante "medios puramente políticos", pues en última instancia la raíz del mismo consiste en un hecho técnico, a saber, en que "fabricar" y "actuar" se sustituyen y se superan de igual modo mediante el "servir"; o mejor, ya *han sido superados*.

§ 5

El fabricar decapitado.

Quien se sirve de un instrumento, por ejemplo de unas tenazas, no sirve a las tenazas. Al contrario: las domina, pues las utiliza para la finalidad de su obra, para el *epýov*, que tiene presente. Las domina casi en el mismo sentido que lo hace con sus propios "instrumentos": los órganos, por más que utilice las tenazas como sus prolongaciones, refinamientos o potenciaciones. Con esto no se dice que no se podría "hacer uso" también de las máquinas de esa manera. Al contrario: el productor ya lo hace, pues las utiliza como instrumentos, con cuya ayuda lleva a cabo su *epýov*, la producción de sus mercancías. Ahora bien, (incluso siendo propietario de una empresa totalmente automatizada) no puede servirse de máquinas que funcionen por sí solas, sino que ha de servirse al mismo tiempo de trabajadores. Y se sirve de ellos para poder servirse con éxito de sus máquinas. No sirve a los trabajadores con máquinas, sino más bien *sirve a las máquinas con trabajadores, para poder servirse de ellas*. A su vez, no

tendría sentido afirmar que estos trabajadores se sirven de las máquinas; más bien los trabajadores están al servicio de la función eficaz que desempeñan las máquinas. Los trabajadores sirven a las máquinas. Lo que los trabajadores tienen a la vista no es el producto, sino el proceso inmaculado de la máquina. A su vez, para mantener correctamente ese proceso, pueden “servirse” de un instrumento, pero ésta es otra cuestión.

Con esto estamos diciendo tres cosas:

1. El trabajo del trabajador no tiene τέλος. Aunque la empresa en que trabaja sea una empresa de producción, en ésta sólo tiene algo *to do*, pero nada *to make*, como distingue correctamente el inglés. Esto vale de todos los que trabajan en la empresa. Regla: cuando un proceso de producción se divide en un sinfín de pasos y cada uno de los que trabajan sólo está empleado en una etapa del fabricar, el proceso de producción no se descompone en producciones parciales, sino solamente en actividades parciales; ninguno de los que fabrican es ya alguien que fabrica, sino sólo uno que hace; y el τέλος de esas actividades no se alcanza cuando un producto ya está acabado y listo, sino cuando se ha hecho y trabajado todo el tiempo, o sea, al término de la jornada laboral. Al que trabaja no le importa si entonces hay ahí algo listo, es decir, un producto; ni tampoco le interesa: por hoy, ya se ha acabado (no el producto, sino *uno*).

Claro que, de por sí, nada hay que objetar contra el “hacer” (al contrario que contra el “fabricar”). Quien es capaz de leer bien o de tocar decentemente el piano (o sea, es capaz sólo de “hacer”) no es de ninguna manera inferior a quien “fabrica” algo. Pero en el trabajo con máquinas no se trata en absoluto de ese tipo de “hacer” auténtico. Mientras leer o tocar el piano, dicho aristotélicamente, son ἐντελέχειαι, o sea, contienen en sí su τέλος y, con ello, su satisfacción, el trabajo con máquinas es en cierto modo ἀν-ἐργεια, pues está excluido del ἔργον, es decir, del interés por el mismo y de su conocimiento. *Un caballo de minas no se convierte en caballo de paseo, porque hace su trabajo cegado*. En esas actividades el τέλος del fabricar está desmontado; el fabricar está en cierto modo “decapitado”. Aquí, *el trabajo se convierte en “actuar” solamente por esa mutilación*.

Quien se acuerde de la Alemania de la crisis de hace unos treinta años aún tendrá presente la imagen de aquellos trabajadores “de emergencia” que tenían que abrir fosas y, durante el trabajo, sabían exactamente que la tarea del nuevo turno sería volver a rellenar a la perfección esas mismas fosas. No es sorprendente que a menudo esos trabajadores sólo *hicieran* como si *hicieran* y

permitieran que su actividad sin τέλος degenerara en un juego. Se objetará que este caso fue extremo. Claro. Y, sin embargo, hoy se puede considerar a *todos los trabajadores como colegas de ese trabajo de emergencia*, pues psicológicamente da lo mismo de qué manera el trabajo se convierte en algo sin τέλος: si el trabajo se propone como mera meta de un simulacro, como en el caso de los trabajadores de emergencia, o si no les importa nada a los trabajadores, como en el caso del trabajo normal de la fábrica. En ambos casos, el trabajo (incluso el corporalmente ligero) se convierte en exigencia, pues queda excluido de las dos satisfacciones a las que tiene derecho el hombre: tanto de la satisfacción que produce en el productor la formación visible del producto, como de la satisfacción que conlleva el auténtico *hacer* en cuanto no referido a un τέλος externo. No es extraño que hoy se intente oficialmente hacer más agradable *el “hacer” inauténtico*, que procede de la “decapitación del fabricar” mediante *el acompañamiento musical* y cosas parecidas, es decir, *transformarlo en una especie de baile*, para proporcionarle la apariencia externa de una ocupación manifiestamente sin τέλος, o sea, de nuevo la apariencia del juego.

2. El trabajo no produce fatiga. Por supuesto, a primera vista esto suena agradable. De esa manera, sin embargo, el trabajo queda completamente despojado de su carácter, pues la alegría en el trabajo se limita no sólo a la alegría, que experimenta el que *hace* con la formación de su producto. Más bien consiste, al menos *también*, en la inversión de la fatiga, en que el que *hace* se perfecciona. En el trabajo (por ejemplo, en el automatizado por completo), cuya cantidad de fatiga se ha reducido al mínimo, se lleva a cabo una degeneración potenciada, pues ahora ésta consiste no sólo en que el “fabricar” se convierta en mero “hacer”, sino también en que el “hacer” se reduce a una especie de “no hacer nada”; ciertamente, sólo a una “especie de”. De la misma manera que el “fabricar decapitado” no se puede clasificar como auténtico “hacer”, tampoco el “decapitado hacer”, por ejemplo el del controlador en la empresa automatizada, se puede clasificar como “auténtico ocio”. La actitud en que se ve metido es más bien un *ocio aparente*, una actitud mutilada, un mero resto, pues a pesar de que no tenga necesidad de moverse (es más, en determinadas circunstancias no le está permitido moverse), el trabajador automatizado tiene que estar bien concentrado y atento a cualquier alerta, exactamente como el trabajador con máquinas debe estar enérgicamente activo, aunque ya no tenga que hacer ningún producto. Por supuesto, ahora el trabajo consiste en una *atención pagada en una inmovilidad física*. El que *hace* se convierte en mero policía de

las máquinas que, sentado en la silla, alberga la esperanza de no tener que intervenir, siempre y cuando no espere secretamente un incidente, para tener la posibilidad de intervenir y sentir que *hace* algo.

Incluso con esta descripción de los dos grados de degeneración del trabajo no está dicho todo. Volvamos de nuestro vanguardista trabajador automatizado al actual, aún normal, es decir, al que al menos todavía tiene que servir a su máquina. ¿Qué ha de hacer para cumplir correctamente ese servicio?

3. La *imitatio instrumenti*. Debe regirse de acuerdo con su máquina, sí, convertirse en su servidor. No se malinterprete esta expresión. Naturalmente, “regirse de acuerdo con algo” es lo que tenemos que hacer en cualquier trabajo, incluso en el más exento de aparatos. Dado que queremos “fabricar algo a partir de algo”, *a priori* hay toda una serie de condiciones (por ejemplo, la materia o los límites de nuestras capacidades técnicas), de acuerdo con las cuales hemos que “regirnos”. No nos lamentamos por eso. Fabricar es algo humano, tanto si vemos una maldición en el “tener que fabricar” o un signo de libertad en el “poder fabricar”. Quien ve una privación de libertad en las condiciones *a priori* del fabricar, o sea, en el hecho de que, si empieza a fabricar, ha de contar con un mundo, a partir del cual fabrica, pretende ser “libre” en un sentido absurdo, a saber, en el de ser “sin mundo”; y simplemente es un picapleitos metafísico. En cualquier caso, su servicio sólo será perfecto si el que trabaja mantiene el ritmo de su máquina; sólo si se atiene a la *imitatio*.¹ El modelo hegeliano de “amo y esclavo” se puede trasladar sin duda a la relación hombre-máquina.

¹ Cfr. la introducción de este concepto, en el volumen I de esta obra. Lo que se entiende por *imitatio* o “asimilación categorial”, se puede comprender en la analogía con la música: quien hace una música, acepta la estructura de esa música; el tiempo cíclico no sólo domina en la sonata (que transcurre bajo el imperativo del *da capo*), sino también en el intérprete de la misma. Es decir, mientras el que hace música está “en la música”, el ritmo de ésta es el suyo y, en cierto sentido, la forma de ser de ésta es también la suya. Análogamente, el ritmo de la máquina se convierte en el ritmo del servidor de la máquina, sólo que (y este “sólo” es ciertamente decisivo) aquí el hombre tiene que identificarse con algo no humano de la misma manera y en el mismo grado como quien hace música lo hace con la música (que no lo deshumaniza).

Con esto, pues, habríamos dado una descripción de lo que hoy es “trabajo” y también de la jornada normal del japonés cojo en el *pachinko*.

1. Tampoco él había producido propiamente nada.
2. También él sólo había servido a su máquina.
3. También había tenido que acomodarse a su ritmo.
4. Y tampoco a él le importaba nada, aunque a pesar de todo se había alcanzado algo.

Y luego, llegó el fin de la jornada laboral.

Y es entonces cuando sale caminando por el portal de la fábrica y, mira por dónde, allá en el local de enfrente también hay máquinas. Y se acerca y se planta ante una. “No es tan diferente”, piensa. Y a lo que con esto se refiere es: “No es tan diferente de la cosa ante la que he estado de pie todo el día, a la que he servido todo el día, de la que ya estoy hartó y a la que bien a gusto golpearía. Anatómicamente, este *pachinko* pertenece en todo caso al mismo género que sus hermanas de la fábrica, pringadas de aceite. Y tampoco sus necesidades parecen diferenciarse en esencial de las de sus hermanas. También ella extiende su brazo en forma de palanca; también ella exige alimento; también ella quiere ser servida; también ella quiere que se la ponga en marcha. Y que se ponga a funcionar simplemente por mis bellos ojos, no significa nada; en suma: es una de ellas, una máquina es una máquina”.

Eso es lo que él piensa. Pero no sólo eso, pues hay ciertas diferencias que son innegables y lo dejan perplejo: que esa reluciente persona cromada se divierte mostrándose; que sabe que tiene algo que mostrar; que ha aprendido lo que agrada a un hombre; y todo eso la convierte en un ser *sui generis*.

Pero tampoco eso es todo, pues— y ahora empieza el asunto a ser realmente interesante y la máquina a convertirse en sirena— además *propone algo*, una satisfacción, que nunca antes se le había propuesto y a la que sus hermanas pringadas de aceite (suponiendo que fueran capaces de ello) jamás se prestarían. Así, lo que ésta le promete es producir algo para él, sí, para él en persona; es más, algo que sería el resultado directo de su colaboración con él, al igual que el pan, que sale del horno como resultado directo de la cocción, y como la vasija, que surge en el disco del torno como resultado inmediato del alfarero:

al final, uno tiene la cosa en su mano, es lo que había imaginado e incluso, en un primer momento, le pertenece. Y como hemos dicho, eso es algo inaudito; y eso es lo que de hecho convierte a esa reluciente persona en la reina entre sus hermanas. “¿A qué esperas?”, susurra ésta al sorprendido. “¿O es que me tienes miedo? Si me pones en movimiento como corresponde; si me sirves fielmente, también serás con fidelidad servido por mí; por supuesto, recibirás algo, recibirás lo que te corresponde y *tú* serás el dueño. Pero, claro, sólo entonces, pues naturalmente, si me sirves de manera incompetente, la cosa será diferente: *tú* te quedarás con las ganas y *yo* seré la dueña.” Así le susurra, así lo incita para que demuestre lo que es. Y aunque el final victorioso de la batalla no está absolutamente determinado; al contrario, a pesar de que la victoria dependa de si él trata de manera competente a la reluciente persona cromada o no (o justo *porque* esa condición provoca su orgullo), resulta imposible oponerse a esa incitación. “Una máquina es una máquina”, se repite él, “al fin y al cabo, uno ya ha aprendido a tratar con otras iguales a ella, ¿o tal vez no?”; y le da el alimento (pues ella exige un pago por adelantado) y se dice: “¡Ahora te voy a enseñar yo!”. Y lo que le quiere enseñar es no sólo que sabe tratar a los tipos como ella, sino que quienes son como ella no merecen nada mejor que obedecer y hacer lo que él desea y que ya es hora de que ella aprenda, pues él es el dueño. Y le asalta la rabia y las ganas de obligarla a volver a hacer bien lo que sus hermanas pringadas de aceite en los talleres y las fábricas le han hecho a lo largo de la jornada. Así que la agarra. Y su palanca aún conserva el calor de su predecesor, que ha tratado de enfriar y desahogar su rabia en ella, por supuesto en vano: el mundo se hunde a su derecha y a su izquierda, el mundo se ha hundido a su derecha y a su izquierda y el juego o la violación o la venganza (o comoquiera que llamemos a lo que entonces empieza) se pone en marcha. Y al atardecer, cuando vuelvo a pasar por allí, la acción sigue. O empieza de nuevo.

Así o de manera parecida transcurre el primer encuentro con la sirena. Que- da bastante claro que ésta no representa para él *una partner cosificada*, que no sea más que un sucedáneo de un camarada de juego humano. Al contrario, es un aparato humanizado, un sucedáneo y representante de los aparatos, de toda la familia de aparatos. Pero precisamente una representante que, a diferencia de los demás aparatos, pone condiciones humanas, unas condiciones, que uno puede aceptar como hace con las de un hombre, con las que se la puede tratar como si fuera una persona, con las que uno puede ser vencido como con las de un hombre y con las que uno puede vengarse de ella como haría con un hom-

bre. Vengarse de un hombre: ¿por qué tendría que vengarse nuestro cojo de un hombre real? ¿De quién? ¿Del dueño de la fábrica, quizás? No del que comparte sus experiencias cotidianas, sino de los aparatos; éstos son los que lo humillan, no aquél. Sus afectos se refieren a los aparatos. ¿Un juego con otros hombres? ¿Qué sucedáneo tan miserable! Sólo aquí puede desfogarse. Sólo aquí tiene la posibilidad.

Si es que aún se puede hablar de “posibilidad”, pues la probabilidad de que pueda vencer es mínima. Y esto lo sabe también él. Si acaso se puede hablar de una posibilidad en general, ésta consiste solamente en que aquí tiene el derecho de probar su venganza contra un objeto verdadero, a saber, mecánico. *Éste es el triunfo que le está permitido: poder intentar y luchar y sucumbir*. E incluso por este triunfo, que la mayoría de veces es una derrota, tiene que pagar; incluso por esa derrota, pues disfruta de la posibilidad de poder luchar como si fuera una victoria, al menos como una satisfacción. Y abre el monedero y paga por enésima vez.

Por eso, nuestro hombre no es, a fin de cuentas, un jugador, sino una pelota de juego. Por más competente que sea jugando (y supongamos incluso que haya ganado a la sirena una o más veces), en cuanto vencedor también es siempre vencido, de antemano ha sido vencido, a saber, por los que han hecho las sirenas, por quienes han construido para él —que ha sido arruinado por una vida con las máquinas— esas máquinas especiales a fin de darle la posibilidad de encontrar una válvula para su sed de venganza. Cuando pone su moneda en la boca de la sirena, vuelve a pagar con el dinero que había ganado penosamente o con un aburrimiento mortal en la sala de máquinas de enfrente. Y cuando se construyen nuevos locales de sirenas en las casas vecinas a derecha e izquierda, es *él*, nuestro cojo, *él*, la víctima, quien ha cofinanciado esas casa.

LA OBSOLESCENCIA DE LA MASA

1961

§ 1

El retorno de los solistas.¹

Al observador reflexivo, los *pachinkos* descritos en el capítulo anterior le producen un efecto no sólo escandaloso, sino también fantasmal. La razón principal de este carácter fantasmal no es reconocible de inmediato. Y no lo es porque consiste en algo que falta; y lo que falta no salta inmediatamente a la vista. Ayer mismo, cuando me encontraba de nuevo en el umbral de una de esas salas para recoger observaciones —seguramente por vigésima vez— vi clara la razón de ese carácter fantasmal. De repente tuve la impresión —que me pareció absurda, pero incómoda— de estar inmerso en el rodaje de un film muy viejo. Y cuando intenté indagar la razón de esa creciente asociación, caí en la cuenta, “oí” que apenas había nada que oír; reconocí que la imagen de ese establecimiento lleno de hombres pululando estaba casi sin sonido, que la muchedumbre agolpada allí era una muchedumbre sin palabras. De ahí el recuerdo del film mudo.

¿Cómo se explicaba esa ausencia de sonido?

“¿De qué hay que asombrarse?”, oigo responder. “Ya se ha dicho por todas partes que el actual consumo de masas, al menos el de las mercancías de entretenimiento, se produce de manera *solista*. También sus jugadores son *solistas*.”

Ahora bien, ese hecho del consumo de masas solista ya lo he tratado.² Pero esta expresión no es ninguna fórmula patentada. La precipitada subordinación

¹ *La obsolescencia del hombre*, I, segunda parte, 9.

² Se ha dicho de mi descripción del hombre contemporáneo que es unilateral, pues se limita a situaciones y actos de consumo, especialmente a la situación de la radio y la televisión. Este reproche pasa por alto lo principal de mi teoría, porque mi tesis se refiere a que casi todas las ocupaciones del hombre se han hecho

de nuestra situación de juego al actual consumo de entretenimiento borra el carácter específico del caso. Entre nuestro jugador y el actual consumidor "normal" de entretenimiento hay una diferencia considerable. ¿Cuál?

Si los radioyentes y los televidentes ya no se ven ni entran en contacto entre ellos, es decir, si consumen como solistas, es porque así adoptan una actitud adecuada a la situación. Es decir, porque, separados en efecto de su mundo circundante, pueden quedarse sentados en sus casas y consumir.

Ahora bien, este "porque" no tiene cabida aquí. Al contrario: en nuestro caso, lo que corresponde no es un "porque", sino un "a pesar de", pues si nuestros jugadores son "solistas" no es porque permanezcan físicamente separados entre ellos, sino a pesar de que no están separados de manera física entre ellos, a pesar de estar juntos, espalda contra espalda. Y esto es un caso especial que merece ser considerado como un nuevo estadio del consumo de masas.

Se pueden distinguir tres estadios:

1. En el primero, el normal, en el que aquí no entramos, los entretenimientos ofertados son consumidos de forma colectiva o, al menos, conjuntamente por una *crowd realmente hacinada*, físicamente *amasada*. Este "estadio-teatro" siempre se ha dado. Y también hoy sigue vivo. Incluso el cine pertenece aún a este estadio, a pesar de que el film, en cuanto medio de reproducción, llega hasta el umbral del segundo estadio.

2. En el segundo estadio, el de la radio y la televisión, el producto de masa se produce *no sólo para la masa, sino en masa*, o sea, en innumerables ejemplares reproducidos para millones. *Ya no hay originales, sino sólo copias*. O si se quiere, sólo aún originales. Sea como sea, estos originales se distribuyen a los consumidores a tan gran escala, que virtualmente *cada uno puede consumir las mercancías dentro de sus cuatro paredes*.

Características de este segundo estadio (tratado por extenso en el primer volumen) es claramente el abismo entre el carácter masivo de los productos, idénticos por todas partes, y el carácter privado de la recepción y, con ello, la *inverosimilitud*, dado que esa privacidad o aislamiento de la recepción encubre el carácter de masa de la mercancía y el carácter de masa llevado a cabo por éste. La no-verdad, que se le sugiere al receptor, o sea, a los millones de recep-

dependientes de las ocupaciones de consumo o se han transformado en tales. El chicle, que se mastica durante el trabajo, o la música de la radio que se escucha subliminalmente durante el mismo, transforman el trabajar en un apéndice o en una variación del consumo. Hoy ya no vale que el consumo interrumpa de vez en cuando nuestra existencia de no consumo, sino al contrario, que raras veces emerjan actos de no consumo dentro de nuestro continuum consumista.

tores, si fuera formulada (cosa que, por supuesto, jamás sucede), sería: *Tú eres un consumidor privado de las mercancías que se te suministran. Así que, ¿dónde estaría la "masa"?* Exactamente: tú. Cada uno es interpelado como si fuera el consumidor. No es casual que el título de un conocido periódico de programas de radio se llamara, en singular, "¡Escucha!". Así que, ¿dónde estaría la masa?

En efecto, ¿dónde está en realidad? Como algo palpable no se encuentra en ninguna parte. Pero, en ninguna parte sólo porque le corresponde (ya se verá más tarde en qué forma) una existencia tan masiva, que no ya necesita una sustancialidad física. En otras palabras: dado que el productor y suministrador de masa puede proporcionar sus productos de masas en todo momento a casa, más aún, a todas las casas, puede desentenderse de la producción de la masa (en el sentido de *crowd*). Dado que se dirige en particular a millones de personas (hechas por completo iguales), impide la formación de la masa sustancial. *La técnica de reproducción de los medios no sólo no tiene ningún efecto democratizador, sino al contrario, tiene un efecto directamente des-democratizador, atomizador*. Por completo, esto vale tanto para el Este como para Occidente. Resulta indiferente que los inventores de los *mass-media* hayan previsto o planificado ese efecto atomizador, pues hoy los medios se utilizan en este sentido. A pesar de que hoy cada uno es *en forma de masa*¹ (y sólo sigue siendo *uno* en sentido numérico), *los que son en forma de masa* ya no se presentan como masa. *La masa, justo en cuanto "forma de ser en masa", se ha convertido ya en una cualidad de millones de individuos, no en su aglomeración*. Los congresos de Nuremberg pertenecen ya a una época pasada. Ya no se necesitan semejantes manifestaciones, como tampoco "representaciones de teatro originales" con espectadores "originales", es decir, de verdad presentes, para emitir un espectáculo televisivo. Las obras televisivas existen sólo como copias y sólo éstas se pueden consumir. Ahora bien, dado que cada consumidor, a pesar de que la emisión que se le ha suministrado en casa es idéntica a las emisiones que se les suministran a millones de otros, recibe su emisión en solitario, cada uno (aunque lo sabe bien, pero sólo lo "sabe") tiene la sensación de que se le suministra de forma individual. Y esto es válido incluso cuando la naturaleza y la tendencia de la emisión es expresamente totalitaria. *De hecho, a cada uno de nosotros se nos proporciona personalmente no sólo nuestra des-individualización y nuestra forma de ser en masa, sino al mismo tiempo también la ilusión de la privacidad* (en la medida en que se trata en general de un doble condicionamiento). Uno se siente a gusto en

¹ Traducimos *massenhaft* por "ser en forma de masa" y *massenhaftigkeit* por "forma de ser en masa", justo para evitar lo que de inmediato dice Günther Anders: que esa forma de ser en masa no es una aglomeración, sino una forma de ser que caracteriza la existencia actual, incluso en el ámbito privado. (N. del T.)

casa cuando consume en el círculo familiar (que en verdad se ha convertido en una mera yuxtaposición) el programa que millones consumen al mismo tiempo de manera igualmente "privada". Éste sería, pues, el segundo estadio.

3. El tercer estadio es el efecto del segundo, pues consiste en que nosotros, a través de la situación de consumo descrita, estamos marcados de forma tan definitiva que *nos comportamos como sus criaturas, incluso cuando esa situación se interrumpe alguna vez (casualmente)*, incluso cuando nos encontramos fuera de casa. Permanecemos solistas también cuando alguna vez, por casualidad, nos vemos ante una orquesta. Hoy podemos volver a quedar liberados de nuestro aislamiento físico y encontrarnos en arbitrarias situaciones sociales o aparentemente sociales, sin por eso caer en el peligro de perder de nuevo nuestra mentalidad aprendida en casa o el papel de solista que hemos experimentado. Es sabido que hay prisioneros —Dieterle ha mostrado a uno así en su film sobre Dreyfus— a quienes se les puede dejar abiertas las puertas de la cárcel, porque se sabe que, habituados a las cuatro paredes, no emprenderán ningún intento de evasión o que, aun en el caso de que se evadieran, fuera seguirían siendo prisioneros, pues *su celda* les seguiría quedando *adherida como mentalidad* también en el futuro.

A los consumidores eremitas de hoy también se les puede dejar libres como a estos prisioneros, pues se sabe que seguirán comportándose como eremitas y que continuarán haciéndolo incluso cuando, como aquí, en la sala de juegos de los *pachinkos*, se encuentren apretujados igual que ovejas en un corral. Aunque están hechos completamente iguales, es decir, aunque sean seres de masa, no es probable que queden aglomerados en la masa. El peligro de una acción de masas revolucionaria nunca ha sido menor que en el estadio de la máxima industrialización, en que cada uno ha sido convertido en un ser de masa mediante la manipulación de los *mass-media*.

Rescapulemos: mientras la característica del segundo estadio consistía en que, en él, el mundo exterior, transformado en imágenes, era transportado a casa para ser consumido ahí de manera solista, el criterio del tercer estadio radica en el *transporte a la inversa*, es decir, en el hecho de que los solistas pueden volver a ser soltados en el mundo exterior, porque, condicionados por el segundo estadio, ya no reconocen ese mundo exterior como tal y ya no amenazan su carácter de solistas con su retorno al hogar. Y con esto vuelvo a pensar en nuestro cojo, que aún sigue ahí absorto y todavía no ha caído en la cuenta de que a su derecha y a su izquierda se encuentran, semejantes a él como lo son

dos huevos, sus compañeros de sufrimientos y pasiones, quienes tampoco se han percatado de su presencia.

§ 2

*Caso paralelo. El "estar en casa" que se lleva consigo en el mundo.
Nuestra "esquizo-topía".*

Otro ejemplo confirma este carácter del "tercer estadio". A principios de los años cuarenta, había en los Estados Unidos *drugstores* donde se había instalado delante de cada puesto para el cliente una *juke box*, es decir, una máquina de música. Estas *juke boxes* daban al cliente la posibilidad de escuchar sus canciones favoritas durante su consumo. La novedad tuvo éxito. Y no sólo porque todo nuevo aparato está destinado a tener cierto éxito al principio o porque hoy toda "oferta funciona como un mandato", es decir, porque los clientes tengan mala conciencia cuando *no* utilizan un aparato que se les pone a su disposición, sino también por esta razón especial, a saber: porque mediante esta instalación se ponía a los clientes *en condiciones de continuar con su ocupación hogareña* —escuchar su gramófono y su radio— *en un lugar público*, o sea, porque *con la ayuda de las juke boxes podían seguir comportándose en público como en su casa*. Esto puede sonar contradictorio, porque con la expresión "hogar" nos referimos propiamente a un espacio separado del mundo exterior e impermeabilizado contra la irrupción del mundo exterior; a un espacio, en que estamos *chez nous*, mientras que la finalidad y la prestación de la radio, por el contrario, consisten en llevar a casa el mundo exterior o una imagen deseada del mismo. Sin embargo, esta contradicción no es un error mío, sino que más bien se halla en la realidad misma: en el hecho contradictorio, pero no revocable, de que hoy *percibimos como "hogar" justo ese espacio, que nos abre las puertas al mundo exterior* y nos pone realmente en contacto con él. *En tiempos políticamente críticos nos apresuramos a meternos en casa para conocer, a través de los medios, lo que ocurre "fuera"*. El concepto pequeñoburgués de "estar en casa" parece haber quedado ya varios milenios atrás. Una casa, en que el grifo de información, a través del que se vierte el mundo exterior en el "interior", falta (o por casualidad no funciona, ya que no existe ninguna casa sin ese grifo), ya no es para nosotros un "hogar", sino un espacio vacío inhóspito [no hogareño], desnudo, separado del mundo. Cualquier celda carcelaria, amueblada con los aparatos de comunicación hoy habituales o, mejor, cualquier interior

de un *sputnik* así amueblado resultaría habitable y confortable en comparación con una habitación sin radio ni televisión. A eso corresponde que millones de personas lleven consigo el transistor al campo, para allí, o sea, *fuera, seguir tan conectados con el mundo exterior como por lo general lo están en casa, en su cocina o en el cuarto de aseo.*

Los clientes se comportan, pues, *en público como en casa.* Y subrayo el “en”, pues no se puede afirmar que lo hagan *coram publico*: de este público no hacen caso, a pesar de estar rodeados por él o incluso apretujados en él. Nunca he visto a un cliente de *juke box* que haya intentado llamar la atención de quienes se sientan a su lado sobre “su” música. Eso es extraordinario porque forma parte de la esencia de los fenómenos musicales su carácter colectivo, es decir, que se puedan escuchar en círculo, que los puedan recibir los demás, más aún —en eso consiste el lenguaje—, que éstos *tengan que* escucharlos. Sin embargo, nuestros jugadores de *juke box* —no, son *usuarios*, no jugadores, pues este término implica demasiada actividad— tratan ese hecho como si fuera aire y actúan como si allí estuvieran ellos solos, como si fueran los únicos receptores adecuados, pues han pagado por hacer sonar su música. No les cabe en la cabeza que los demás clientes (*who can't help hearing*) puedan siquiera pensar en protestar contra la música que no desean (o contra las músicas, pues a menudo suenan a la vez varias en una politonalidad y polirritmia auténticas,¹ es decir, inventadas por la realidad). Y con razón, pues los demás no piensan en reclamar, ya que aceptarían que no han pagado por el silencio de la misma manera que el usuario por su música y que la mercancía tiene preferencia respecto a la no mercancía. Una vez, cuando protesté contra mi vecino, los demás clientes protestaron con amenazadora unanimidad contra mí: *You better mind your own business* [Será mejor que te metas en tus asuntos]. Ya no me atreví a explicar que justo eso es lo que había intentado con mi protesta. Abandoné rápidamente el local.

La tesis, que va más allá de lo descubierto en el primer volumen, suena así: *De la misma manera que el mundo exterior a través de los medios es introducido en casa, uno lleva consigo la mentalidad de “estar en casa” al salir al mundo exterior.* La observación, repetida a menudo, de que desde hace unas décadas se ha borrado la diferencia entre “privado” y “público” halla su fundamento en este “doble movimiento”.

¹ Ferdinand Kürnberger ha descrito esta “auténtica politonalidad” en el primer capítulo de su novela *Der Amerikamüde*.

En este contexto, desempeña un papel que no hay que minusvalorar la posibilidad de mantener nuestra *esquizo-topía*, que consideramos natural en nuestra casa. ¿A qué me refiero con este término? Respuesta: a una *doble existencia espacial*.

Uno de los rasgos más extraordinarios y característicos de nuestra existencia actual es que el espacio, que recibimos a través de los medios, nunca es idéntico o co-extensivo con el espacio en que nos encontramos efectivamente; que siempre estamos al mismo tiempo “ahí” y “lejos de ahí”.¹ Ejemplos: aunque esté bien sujeto a la cama, el bebé lactante se halla al mismo tiempo en el campo de béisbol, pues en sus oídos retumban los gritos de los espectadores a través de la radio. Aunque esté aspirando el polvo de su alfombra, el ama de casa no se halla sólo entre sus cuatro paredes, sino al mismo tiempo bajo la enorme cúpula de San Pedro, pues hasta su casa llega la música de órgano de la entronización del Papa. Aunque impregnada de olores de comida, la cocina-comedor no es sólo la cocina-comedor, sino al mismo tiempo una parte del barco que se hunde (*Andrea Doria*), pues hasta allí llega el eco de los gritos de los que se ahogan en medio de la niebla. Así pues, forma parte de la esencia del actual *estar en casa* no ser sólo un espacio, sino además *contener* otro. La esquizofrenia correspondiente a este *esquizo-tópico estar en casa*, o sea, la *doble existencia espacial* es actualmente para nosotros tan habitual y normal que nos inquieta cuando en alguna ocasión (por ejemplo, si se interrumpe la transmisión radiofónica) nos vemos condenados a entretenernos sólo en *un único* espacio, justo en el nuestro. No es sorprendente, pues, que nos sintamos *en casa* también en los locales públicos, si éstos nos pueden producir y garantizar una doble existencia espacial. Dado que el aparato de radio se puede instalar en cualquier parte, en casa, el coche o el local público, en cierto modo representa un *aparato común denominador*, que está en disposición de neutralizar las diferencias entre estos lugares de pasar el tiempo. Y como con su ayuda siempre estamos en otra parte, o sea, nunca estamos en casa, también estamos siempre y en todas partes *en casa* mediante su ayuda.

Si me detengo tanto en este “estar en casa en público” es porque representa un rasgo de nuestra existencia actual que hasta ahora la teoría ha pasado generalmente por alto. Lo que la crítica cultural había puesto en primer plano hasta el momento era siempre la *des-privatización de la esfera privada*. Pero,

¹ Los técnicos de los aparatos acústicos ya han conseguido llevar a su plenitud esa paradoja sensorial: mediante la producción estereofónica de discos, grabadoras y radios. El autor ha previsto ese desarrollo técnico en “*The Acoustic Stereoscope*” en *Journal for Philosophy and Phenomenological Research*, 1948.

con eso sólo se había descrito la mitad de nuestra existencia actual. No menos importante es su pareja, a saber, el hecho de que también *la esfera de lo público* ha perdido su univocidad, que esta esfera (a pesar del monopolio, que parecía haber ganado con su des-privatización) a menudo es entendida *sólo como una prolongación de la esfera privada* (por tanto, ya no como pública). Quien deja de incluir al mismo tiempo ambos estragos en el cuadro de la época actual realiza un retrato incompleto de este tiempo. Del cuadro socio-psicológico del americano actual forma parte, por ejemplo, no sólo *estar siempre en otra parte y nunca en casa* mediante la incesante entrada a chorros del mundo exterior y, por tanto, la pérdida de su esfera privada, sino también *estar en todas partes y siempre en casa* (al menos mientras se encuentra en suelo americano) y, por tanto, la pérdida de su sentimiento respecto del mundo exterior, o sea, la *elefantiasis de su esfera privada*. De la misma manera que (a pesar de estar efectivamente sentado *en casa*) mediante las emisiones siempre se encuentra en cualquier otra parte, también se encuentra *en casa* aunque, sentado en su coche, recorra países extranjeros. *Si la radio es la encarnación de su des-privatización, el coche es la encarnación de su estar-siempre-en-casa*. Quien vea en la radio y el coche simplemente dos aparatos, que por casualidad se han convertido en decisivamente importantes, no comprende que están tan estrechamente compenetrados que son aparatos complementarios. De hecho, la ilusión de nuestra existencia actual sólo se cumple cuando nos servimos al mismo tiempo de estos dos aparatos; cuando, a pesar de recorrer países extranjeros, estamos en casa, porque no hemos abandonado el coche, nuestro segundo hogar, y porque en éste, como en casa, recibimos un segundo mundo mediante nuestra radio. Los hombres actuales somos mitad nómadas, porque, incluso cuando estamos en casa, en todo momento nos encontramos en otro lugar; y mitad sedentarios, porque, incluso cuando recorremos en efecto países extranjeros, podemos consumir las comodidades del estar en casa; y esto significa, paradójicamente, que también tenemos la posibilidad de encontrarnos en otro lugar, a saber, transmitido.

El primer párrafo nos había mostrado que con el fin de interrumpir la formación de una masa real (compuesta de miles o millones de personas que se juntan), mediante la distribución de copias de imágenes y sentimientos a miles o millones y mediante su consumo aislado se produce una "forma de ser en masa" [*Massenhaftigkeit*]: que el sustrato "masa" es sustituido por el atributo "ser en forma de masa" [*massenhaft*]. Y ahí habíamos reconocido el en-

gaño específico de los medios actuales, si no incluso de nuestra época. Además, así lo habíamos entendido, los efectos de este, así llamado, "segundo estadio del consumo de masas", los de la privacidad, son tan duraderos que nosotros, así condicionados, podemos volver a ser remitidos y dejados en libertad, incluso en medio de una muchedumbre de millones: quienes nos remiten no necesitan temer —aunque millones de nosotros, alimentados por los medios, hemos sido hechos iguales hasta el punto de ser intercambiables— que de esa manera perdamos nuestro pseudoaislamiento y nos coagulemos en una verdadera masa. El aislamiento de nuestro jugador de *pachinko*, apretujado a derecha e izquierda por su vecino que es igual a él, no representa, pues, ningún fenómeno aislado, sino incluso un fenómeno de la época. Dado que *la masa de individuos* (que había descrito Le Bon y que en la revolución de 1917 aún había sido una realidad) ha sido sustituida por la "*forma de ser en masa*" de los individuos, nos está permitido hablar de una *obsolescencia de la masa*. Las imágenes de la revolución de Kollwitz son documentos del pasado. Esta sustitución de la masa por una "forma de ser en masa" provocada ha sido el acontecimiento revolucionario de nuestro siglo. O más exactamente: *el acontecimiento contrarrevolucionario*, por más que también *el triunfo definitivo de la contrarrevolución es por supuesto un acontecimiento "revolucionario"*.

Anexo: la masa fascista.

La masa como baluarte contra la masa.

Si se piensa en el enorme papel que todavía ayer desempeñaron las *crowds*, las masas físicamente aglomeradas, por ejemplo en las concentraciones de Nuremberg, aparece la suposición de que esas masas de entonces habían alcanzado el clímax de su desarrollo cinco minutos antes de la hora. Pero esa conclusión sería falsa. El clímax se alcanzaba ya en el momento en que resultaba superflua la formación física de la *crowd*, en que se podía prescindir de las aglomeraciones gigantescas. Hitler y Goebbels ya habían comprendido que mediante la radio se podía asimilar y "convertir en efectivo en masa" incomparablemente a más hombres que en una explanada de Nuremberg por más colosal que fuera, pues en su esfuerzo por conferir a sus acciones de masas el máximo efecto masificador multiplicaron aún más sus monstruosas demostraciones transmitiéndolas por radio. Entonces aún no había televisión y los films de Riefenstahl no llegaban a todos; pero sí la *radio*. Sin ésta son impensables los éxitos masivos

de Hitler. *Fascismo y radio son correlativos*. Las demostraciones que daban pie a las "emisiones" eran propiamente medidas obsoletas, los últimos esfuerzos (en el momento de la transformación de las masas en la "forma de ser en masa", cuando no incluso realizados después de ese momento) por "masificar" al hombre, cosa absolutamente factible mediante la radio, aun en el estilo envejecido, a saber, el de educar en la forma de aglomeración física (incluso supuestamente cultural) de hombres. Aún no se comprendía que el poder de las copias propiamente hace superflua la realización de los originales; hizo falta que pasaran unos años para entenderlo. Las demostraciones colosales, que aun no se podían dejar de lado, representaban *acciones ideológicas*—pues no hay sólo *conceptos ideológicos*—, regresiones a una "forma de producción social" ya superada. Tanques hechos a mano o cohetes producidos en casa no habrían sido menos anacrónicos que esas colosales demostraciones. Si éstas todavía significaban algo, no era sino una transformación de la masa, pero no su punto culminante: *la transformación de la masa en cuanto poder en un baluarte contra ese poder*.

Es evidente que lo que el fascismo organizó no fue una "masa" en el sentido casi mitológico en que se había utilizado esa expresión a lo largo de cien años, pues se había supuesto como esencial a la "masa" que, a pesar de ser habitualmente amorfa y estar adormecida de forma ocasional podía sacudir con una fuerza de choque repentina y masiva los órdenes establecidos, o sea, convertirse en *sujeto de la historia*. A pesar de que parecía que los dirigentes nacionalsocialistas asumían el mito de la masa (pues la adulaban y la iban configurando como algo que era mitad ejército y mitad comunidad), naturalmente nada más lejos de ellos que ayudar a la masa a conseguir ese *status* de sujeto de la historia. Al contrario, con la "masificación de la masa" tenían la intención de transformarla en algo diferente de la masa o, mejor, en lo contrario de ésta, a saber, en *una colosal tropa de guardia, cuya tarea consistía en protegerlos a ellos, a los dirigentes, contra la masa (o sea, contra ella misma)*. Quitar el poder a la masa era, pues, lo que los organizadores (*haciéndose pasar por exorcistas*) de la masa organizaron entonces. Y lo que al principio, por el simple hecho de su carácter imponente, pudo aparecer como un punto álgido del poder de la masa, fue por el contrario su punto más bajo.

Esto era lo que quería indicar cuando, hace poco, cuestionaba que tuviera sentido hablar de un "clímax de la masa", pues el "punto álgido de la masa" (al menos cuantitativamente) aparece en el momento en que la masa queda despojada de su poder. Y aparece, *porque* debe ser despojada de su poder. No es sorprendente que en el año 1933 el acontecimiento resultara invisible para mi-

llones de los participantes, pues "lo chistoso del caso" consistió en que la masa se ahogara en sí misma (en palabras de Goebbels: "Freir la in su propia grasa"), es decir: confrontar a la masa con tanta masa que ésta debía tener la impresión de triunfar *como masa*. De hecho, en ese momento estaba *violentada por sí misma* (la expresión resulta brillante, pero lo es en dirección a la verdad).¹ Ya entonces la masa se convirtió en un medio contrarrevolucionario. Y como hemos visto, en eso se ha quedado; y lo sigue siendo. Primero, porque los *massmedia*, que se basan en procesos de reproducción, han convertido en más masificada a la masa manipulable; y, luego, porque hoy la masa consiste sólo en la forma de ser en masa de los individuos. Esta segunda razón es la más importante, *pues resulta evidente que una masa, que sigue representando una cualidad del individuo, de ninguna manera es considerada como un sujeto activo de la historia*.

Y ésta es la situación actual. Al menos en los países altamente industrializados—la diferencia entre el Este y Occidente vuelve a resultar aquí irrelevante—, cuyas poblaciones se han transformado, a través de los medios de reproducción, en millones de eremitas de masa. Y como éstos ya no se reúnen—al menos ya no necesitan reunirse—, son absolutamente inocuos, absolutamente pasivos, absolutamente no-revolucionarios. Con esto queda dicho—y de nuevo, esto es válido para ambas partes del mundo— *que la época de la reproducción es la época fundamentalmente no-revolucionaria*. Por otra parte, resulta obvio que a los poderes, que proporcionan opiniones, actitudes y emociones en masa a los eremitas en masa, les resultará cada vez más fácil, en los momentos en que por razones políticas les pueda parecer oportuno, volver a cambiar, es decir, transformar como por encanto la mera cualidad de la "forma de ser en masa" en una "masa" física. La masa que se necesitará, siempre se puede volver a producir, y siempre de la noche a la mañana.

(Añadido de junio de 1979: estos análisis no los han desmentido, sino que los han confirmado, los millones de personas que se han agolpado con ocasión de la visita del Papa a Polonia.)

¹ No es sorprendente que quienes crecieron en movimientos socialistas y dieron credibilidad al término "socialismo", incluido en la expresión "nacional-socialismo", no entrevieran la mecánica, pues pensaban estar experimentando en las vivencias, que les transmitían las concentraciones de masas la continuación de sus anteriores vivencias de masas. Y no sólo su continuación, sino su realización máxima. Frente a la dimensión apoteósica de lo que ahí se les ofrecía tenían que palidecer sus anteriores vivencias.

LA OBSOLESCENCIA DEL TRABAJO

1977

Si hoy aparecieran demagogos como Hitler o Goebbels
prometerían a sus pueblos de una única tacada
racionalización y plena ocupación o, mejor, propagarían la racionalización
justo como condición previa de la plena ocupación.

Pero ¿por qué en condicional?

Y si sus pueblos fueran tan fáciles de engañar, como lo fue el
Pueblo alemán en 1933, admitirían con júbilo esa doble promesa
y caerían en el abismo jubilosos.

Pero de nuevo: ¿por qué en condicional?

§ 1

La privatización del trabajador. "Chaplinitis".

La pregunta sobre si el trabajador actual aún es proletario o no, no puede responderse constatando su *estándar de vida* alto o bajo —visto así, de hecho cientos de millones de trabajadores ya no son proletarios—, sino mediante la constatación de su *estándar de libertad*. Y éste es tan bajo, que la respuesta a la pregunta tiene que ser cien por cien afirmativa. De hecho, no es libre, por ejemplo, sólo porque esté excluido de la propiedad de "sus" medios de producción o sus productos, sino porque no abarca con su mirada la totalidad del conjunto de la producción en que se halla integrado; tampoco conoce el producto final, ni su función (en cierto modo ambos permanecen "trascendentes"); tampoco las cualidades morales o inmorales de "su" producto; y tampoco a sus beneficiarios, usuarios, o a sus víctimas. Todo eso —y con ello también su propio trabajo— tiene lugar en cierto modo a sus propias espaldas. Así me ocurrió a mí y al equipo en el que trabajaba hace ya más de treinta y cinco años en una fábrica de California.

Lo único que "veíamos ante nosotros" era el fragmento del producto, que pasaba por delante y volvía a desaparecer y para cuya elaboración habíamos estado colocados allí: *tampoco deseábamos más, ni saber ni ver más*; se nos había manipulado y eliminado la curiosidad; y nos faltaba todo interés por nuestro hacer: ¿por qué deberíamos saber o ver más? ¿Qué conseguiríamos con eso? Sobre todo: *no debíamos tener ningún interés por lo que desempeñábamos; de-*

bíamos trabajar sin finalidad. Si alguno de nosotros hubiera preguntado al empleado o a cualquier otro sobre la función de nuestro hacer, en el mejor de los casos se le habría respondido como a un extravagante: *That's none of your damned business*; y un par de años después, en el período de McCarthy, habría sido considerado como *security risk*. De hecho, habría sido falso denominar aquello como “trabajo”, además de concederle demasiado honor. Dado que aquello funcionaba a ciegas respecto a su finalidad, era más bien una especie de *gimnasia* que teníamos la obligación de hacer a diario durante ocho horas, consistente en unos ejercicios libres —o mejor, *no-libres*— siempre iguales, pues ¿qué había aún de “libres” en esos movimientos dictados por la cadena de montaje? Unas décadas antes Chaplin ya había representado esos “ejercicios no-libres” en su film *Tiempos modernos*, que muestra a un hombre que, al atardecer, al volver de su trabajo en la cadena de montaje, *ya no es suficientemente libre para liberarse de esos movimientos no-libres* y mira desconcertado el baile de sus manos, semejantes a extraños animales: *chaplinitis*. En verdad, a uno le puede entrar miedo e inquietud cuando cae en la cuenta de que también ahora, en este momento, cientos de millones de trabajadores están ocupados con semejante gimnasia; de que esos cientos de millones incluso pueden dar gracias porque, a diferencia de millones de menos agraciados: los parados, a ellos aún les *está concedido hacer esa gimnasia*; y de que proclaman con obstinación el derecho a esa gimnasia como un derecho político fundamental: de hecho, tienen que proclamarlo, porque sin semejante gimnasia inútil se encontrarían en la nada o estarían sentados ante la pantalla —si bien este “hacer” es sólo una forma disimulada de no hacer nada— y porque se verían abocados a ir tragando a diario la papilla del tiempo, que se acumula sin parar ante ellos. Y aún es más inquietante si se piensa que esa gimnasia no se puede parar o corregir mediante ningún tipo de revolución; que nuestra descripción vale tanto para el trabajo en los países socialistas como para el trabajo en los países capitalistas; o sea, que *las consecuencias de la técnica no se transformarán con la transformación de las relaciones de propiedad*; que el *discurso de la “humanización del trabajo”* y la “superación de la alienación” es y será definitivamente *mera cháchara* mientras vivamos en un mundo tecnificado, que cada vez lo está más.

Y con esto llego a la ligera afirmación, hoy tan a menudo repetida sin reflexionar, de que *ya no hay proletarios*. En verdad, *hoy hay más que nunca*, pues si los que pasan la mayor parte de su vida despierta con “ejercicios no-libres”—y

esos son casi todos los asalariados— y al acabar su jornada sólo tienen fuerza¹ para productos de diversión suministrados en casa; o si los que están *excluidos* incluso de esa *posibilidad de trabajar “no-libremente”*, es decir, los parados; si todos esos no son proletarios, entonces ya no sé lo que puede significar esa palabra.

A eso cabe añadir que no es tan seguro que el trabajo en la cadena de montaje aún sea en realidad “trabajo” en el sentido clásico, pues lo que “hacemos” en la cadena de montaje no es una entidad gestual, una acción rotunda en sí misma, en la que podamos implicarnos como el carpintero en la fabricación de una mesa o el violinista en la melodía o incluso el leñador en su tala. Nuestra prestación consta, más bien, sólo de fragmentos de una actividad con los que nunca podemos identificarnos, pero que tenemos que repetir mil veces sin identificarnos con ellos. Y al día siguiente, otra vez. Dado que no nos proporciona ni la alegría del producto, que se va haciendo, ni del producto terminado, el trabajo en la cadena de montaje es algo peor, por no decir, mucho más maldito que lo fuera cualquier otro trabajo anterior. Ese tipo de trabajo es el que nos convierte en proletarios.

§ 2

Automatización. La segunda desocupación.

Pero eso no es todo: aunque el trabajo alienado ya es en verdad inhumano; aunque es imposible renunciar al mismo; aunque ningún sistema político puede tener interés en renunciar a él; y aunque ninguna revolución política estaría en condiciones de renunciar al mismo, aún no es el peor de los trabajos. Ciertamente, con esto no me refiero a que existan trabajos física o espiritualmente más pesados al descrito. Al contrario: lo que quiero decir es que, visto superficialmente, resulta *un trabajo muy ligero*; tan ligero que, de hecho, desde que ya no somos pastores, lo que hemos entendido por “trabajo” aún se parece menos a que lo que el trabajo taylorista hace. Es el peor más bien porque nos despoja por completo de la libertad. De hecho, su introducción es de por sí una revolución que con muy poca asincronía se da al mismo tiempo en el Este y en Occidente. Me refiero a la *automatización*.

¹ Durante el tiempo en que trabajé en la fábrica no representé una excepción. Por supuesto, entonces no había televisión, sino únicamente la radio. Pero también viví entonces en compañía de ésta.

Ahora bien, la mayoría de los trabajadores actuales aún no pertenecen a la categoría de los servidores de la automatización. Pero la tendencia es imparable: en el año 2000 se prevé que la mayoría de trabajadores serán trabajadores de la automatización. Naturalmente, esto no significa entonces que todos los “voluntarios del trabajo” trabajarán para y en la automatización, pues hay una regla férrea de la *inversión de las proporciones*, que dice que *con el número creciente de automatizaciones disminuirá el número de los trabajadores necesarios*. Dicho de otra manera: es inevitable que, en cierto modo como “segundo producto”, a partir de las automatizaciones se produzcan millones de parados y, con ello, de proletarios.¹

Sin embargo, si prescindimos de esa ominosa probabilidad y nos limitamos a esos pocos afortunados que no se ahogarán en la sopa de su indeseado tiempo libre, sino que ocuparán de manera efectiva un puesto de automatización, cabría pensar que al menos éstos tendrán una posibilidad –por más que sea mezquina– de seguir haciendo a ciegas “ejercicios libres”. No, también esa excepción es aún demasiado optimista. Asimismo esos “afortunados” estarán condenados a la desocupación y, por tanto, ya lo están. Esto suena absurdo, pero no lo es, porque la desocupación de que aquí hablamos es de un tipo totalmente nuevo, a saber, una desocupación *cuya duración será idéntica a la del trabajo*; o, digámoslo sin rodeo, *es idéntica al trabajo*. Con esto me refiero a que los ocupados en las empresas automatizadas –es indiferente que se llamen “trabajadores” o “empleados”, pues aquí ya no es válida la distinción– durante su trabajo ni siquiera estarán obligados a realizar aquella “gimnasia”, que antes hemos reconocido como síntesis de la inhumanidad actual; no, ni siquiera tendrán libertad para eso. Bañados dulcemente por una música de radio, su deber consistirá, en cierto modo, en no hacer nada; por supuesto, sólo en cierto modo, pues estarán ocupados en *aguardar*² si por casualidad (esto es sólo un ejemplo) una luz por lo general verde se transforma en roja (cosa que propiamente nunca debería ocurrir y, de hecho, sólo ocurre raras veces) e indica una avería. Por supuesto, tienen que llevar a cabo este *aguardar* de la manera más concentrada (y esto, psicológicamente, es un caso único): son los Lin-

¹ La frase de Marx “La reducción de la jornada laboral es la condición básica” [del “florecimiento” del “verdadero reino de la libertad”] (*El capital*, III, Berlín, 1953, pág. 873) suena como si fuera de otra época.

² Traducimos *warten* por “aguardar”, para evitar la ambigüedad del castellano “esperar”, que podría indicar tanto la espera como la esperanza. Para la espera esperanzada, el alemán se sirve del término *Hoffnung*. (N. del T.)

ceos¹ de la era industrial. La expresión “aguardar” es utilizada de buen grado porque tiene un doble sentido: no sólo *aguardar a que* o *aguardar si*, sino en su forma transitiva *aguardar algo*, que supuestamente indica la custodia activa de algo. Este segundo sentido interpela de hecho a quien aguarda. *El que aguarda tiene que sentirse como un guardián*.² Ahora bien, “guardián” sólo lo es en un porcentaje muy pequeño de los casos. *Pastor del objeto* sería la descripción más exacta del trabajador de la automatización.³ Ése es el bucolismo actual. De hecho, en la historia de las actividades humanas desde el antiquísimo oficio del pastoreo no ha habido ninguna que, aun siendo en verdad una maldición, se haya diferenciado tan fundamentalmente del “trabajo maldito” (I Moisés 4 [Génesis 3, 19]) como la situación del trabajador de la automatización. *Incluso el sudor le es negado*. No estoy del todo seguro que se tenga derecho a subsumir su *no hacer nada* y el *derrengarse* del labrador bajo el concepto general “trabajar”. De hecho, comparado con la frustración de quien actúa en una automatización, el trabajo en la cadena de montaje, descrito anteriormente y hoy todavía preponderante, es una ocupación divertida –uno casi está tentado a decir: digna del hombre–, a pesar de la ceguera respecto a su explicación, pues todavía sigue manteniendo a los trabajadores en movimiento. Al menos, ese trabajo parece un hacer.

A esto se añade, como un segundo *negativum*, que el “guardián” aguarda a que *no* suceda nada. Dudo que el hombre sea capaz de resistir a esa segunda negatividad. Probablemente, el que aguarda ansía que se encienda la ominosa luz roja con tanta impaciencia como el policía, que va de aquí para allá, frustrado durante horas, aguardando la aparición de un delincuente, pues eso le demuestra que su ocupación no es del todo inútil y sin objeto.

Por último, el tercer *negativum* –y en este punto nunca se hará suficiente hincapié– consiste en la forzada *insociabilidad* del aguardar. Mientras los trabajadores de la cadena de montaje aún se sienten de alguna manera unos junto a otros, permanecen en contacto (por más que sea sólo en un *contacto como el de los prisioneros de las galeras*), los trabajadores de la automatización tienen que *hacer la guardia como solistas* y, además, no moviéndose, pues han de cum-

¹ Linceo era uno de los argonautas, cuya vista era tan penetrante que podía ver bajo tierra o a través de una plancha de metal (de ahí que se le llamara *hombre con ojos de lince*). (N. del T.)

² El autor juega aquí con los términos *Warter* (el que aguarda) y *Wärter* (guardián). (N. del T.)

³ La expresión *pastor del objeto* [Objekthirte] es, como se verá más adelante, no sólo una réplica, sino una rectificación de la denominación que Heidegger hace del hombre como *pastor del ser*. (N. del T.)

plir su deber sentados. Al carácter eremítico de los consumidores actuales (por ejemplo, de la televisión), que describí en el primer volumen,¹ corresponde el carácter eremítico de los actuales trabajadores (de la automatización). De hecho, éstos ya no encuentran a su lado a ningún camarada: si tienen sed de sociabilidad, en vez de dirigirse al vecino, a lo sumo tienen que dirigirse a la empresa misma, o sea, a una *cosa*. Quién sabe si la idea con la que aún crecimos los que hoy tenemos setenta u ochenta años y que durante más de cien años otorgó su fuerza de choque a los movimientos socialistas, a saber, que los trabajadores tenían que sentirse *masas de trabajadores* y que, sólo si lo hacían así, es decir, si se sentían y actuaban de manera solidaria, podrían conseguir peso político y libertad; quién sabe si esa idea no será incomprensible para las próximas generaciones, porque la situación laboral no comportará ninguna referencia a un *team*, por no hablar de masa o clase. Ciertamente, no es una mera casualidad que las litografías de Käthe Kollwitz, en un tiempo justamente famosas, que representaban a las masas de la revolución ya no se hayan vuelto a colgar después de 1945, después de que en el año 1933 fueran descolgadas a toda prisa de las paredes. El futuro representado en esas imágenes se ha convertido en pasado antes de que pudiera llegar a ser presente. Esas imágenes han perdido su "verdad"; nadie se reconoce ya en ellas. Y quién sabe si mañana muchos trabajadores trabajarán tan eremíticamente unidos a su mundo circundante como los actuales astronautas en sus cohetes. Y si pasado mañana los vocablos "conciencia de clase" y "compañero" e incluso el término "trabajo" no serán igualmente ya caducos, como ya hoy lo es el término "trabajador" (sustituído por el término engañoso "tomador de trabajo").²

Y a pesar de todo, los que aguardan o los vigilantes que "no hacen nada" serán mañana los favorecidos, pues no cabe duda de que las empresas automatizadas se harán casi autónomas, es decir, renunciarán lo más posible a los trabajadores. En Japón hay ya *unmanned factories*. Pronto las habrá también en otras partes, también *unmanned offices*, pues hoy los ordenadores calculan casi 1.000.000 de veces más rápidamente que sus creadores,³ si se les exigiera las mismas tareas a éstos, que ya ahora están rezagados de la manera más las-

¹ *La obsolescencia del hombre*, Segunda parte, I, 9.

² "Tomador de trabajo" (es decir, el que acepta el trabajo por un salario y, por tanto, el asalariado o empleado) corresponde al término alemán *Arbeitnehmer*; lo utilizamos para poner de manifiesto el carácter engañoso que subraya Günther Anders. El correlato del que toma el trabajo es el que da trabajo (*Arbeitgeber*). (N. del T.)

³ *Das Argument*, número especial 19, pág. 92.

timosa respecto a sus creaciones.¹ Innumerables prestaciones especializadas que hace veinticinco años, cuando trabajaba en el primer volumen de esta obra, tenían que realizarlas las personas, hoy pueden llevarse a cabo de forma automática y, además, mucho más exactamente y a un ritmo laboral mil veces superior. El trabajador ya no experimentará la "vergüenza prometeica" allí descrita, la vergüenza ante el aparato (al que él sirve) de ser menos perfecto que éste. De hecho, el Linceo de mañana, sentado en la cabina de su cosmos de aparatos, no encontrará la ocasión ni se verá llevado a comparar su "propia prestación" con la de la máquina. Ésta no trabaja en vez de él, del individuo, sino por todo el turno; y esto significa: la diferencia de prestación ha llegado a ser demasiado grande—algunos complejos de máquinas sustituyen ya a 50.000 trabajadores—como para que se puedan tomar en consideración comparaciones. Y sin embargo, a pesar de la situación degradante en que se encuentran *estos condenados a "aguardar"* formarán la élite de los trabajadores y empleados, pues—no hay que forjarse ilusiones—la mayoría de los proletarios, por más que quieran trabajar, aguardarán en vano a ser empleados como "aguardadores".

¿No se transformará la humanidad en un único colosal y global proletariado lumpen? E incluso si llegara a conseguir—cosa del todo improbable—conservar la actual sociedad del bienestar mediante una reestructuración total del sistema social, ¿en qué van a *ocuparse* los millones de personas de la mañana a la tarde? Es irrisorio creer que se puede responder a esta pregunta con propuestas de educación popular. ¿No estarán, desamparados, expuestos al océano del tiempo libre? La pregunta: "¿Qué tenemos que hacer?", que los mejores hombres del siglo pasado y de inicios del XX trataban de responder, será sustituida por ésta: "¿En qué hemos de ocuparnos nosotros y nuestros semejantes?". Dudo y rechazo que los millones puedan llenar el oceánico tiempo vacío con diversión, "formación", deporte o sexo. Y no porque yo sea un fanático, intransigente y envidioso, de la ética del trabajo; nada más lejos de mí que predicar, levantando el dedo índice, que sólo merecen vivir quienes se ganan la vida con su trabajo. Lo que creo es que el hombre no puede vivir sin el trabajo, que se condenó una vez; que es incapaz de estar divirtiéndose *around the clock*. Los consejos de quienes ya no podían soportar las miserias de la humanidad, se llamen Tolstoi o Lenin, son obsoletos frente a la situación completamente nueva de la humanidad: también ellos ya son obsoletos. *La pregunta ya*

¹ El *theologumenon* molúsico, según el cual el mundo creado por Dios es superior a sus fuerzas, procede presumiblemente de experiencias semejantes.

no es cómo se reparten justamente los frutos del trabajo, sino cómo hacer soportables las consecuencias del no trabajo. Por repugnante que suene la expresión “diseño del tiempo libre” [*Freizeitgestaltung*] –desconfío de la palabra “diseñar”; forma parte de la lista negra de palabras proscritas–, al menos el término “tiempo libre” muestra de qué se trata hoy. Naturalmente, tampoco tengo una respuesta.

Buenos tiempos aquellos en que los “tomadores de trabajo” llamados trabajadores (que por supuesto jamás tenían la libertad de tomarse su trabajo) eran tenidos y considerados como tales, pues el paro que ahora se anuncia hará que parezca inocuo el de hace cincuenta años. Si se piensa que ya aquel paro fue una de las causas principales del nacionalsocialismo, uno no tendrá ánimos para imaginar lo que producirá este paro que ya nos amenaza. No es en absoluto imposible que los hornos de gas de Auschwitz (económicamente absurdos por entonces) sean los modelos para la “superación” del hecho de que, en comparación con las condiciones de trabajo, *haya demasiados hombres*.

Pero el trastorno que hoy sufre el trabajo no se describe de manera exhaustiva mediante la referencia a la racionalización. Al menos tan fundamental como la revolución causada por la automatización es la que consiste en que en la actualidad se han intercambiado *el medio y el fin*. De inmediato se verá que ambos son sólo factores de un único trastorno. En efecto, hoy es cierto que cada individuo considera su trabajo como medio (para la compra de medios de subsistencia, en sentido amplio). Pero mientras antes la finalidad del trabajo consistía en satisfacer necesidades creando productos, hoy la necesidad tiene como meta los puestos de trabajo; la creación de trabajo se convierte en tarea: *el trabajo mismo se convierte en el producto que hay que crear*; una meta que sólo se puede alcanzar creando productos intermedios. Estos nuevos productos se llaman “nuevas necesidades”, que se crean mediante un trabajo denominado “publicidad”. Una vez creadas estas necesidades, ya se exige y se posibilita también *un nuevo trabajo como producto final*.

Por supuesto, no *ad libitum*. No sólo porque nuestro “poder tener necesidad” no es ilimitado (¿qué podríamos seguir deseando después de comprar una “máquina de escribir que puede funcionar debajo del agua?”), sino sobre todo porque con el imparable ascenso de la técnica, con el imparable perfeccionamiento de la racionalización y la automatización disminuye constantemente el número de los trabajadores necesarios para una prestación determinada. *El*

postulado de la plena ocupación es, pues, menos realizable cuanto más alto es el status tecnológico de una sociedad. Cuando algunos políticos de Europa central pretenden elevar el nivel tecnológico de sus países, porque sólo así podrán garantizar la plena ocupación, o son incapaces de pensar o son demagogos. *No se puede poner al mismo tiempo en el programa la máxima racionalización, que disminuye el número de los trabajadores necesarios, y el pleno empleo*. Ese tipo de error lógico no sería permisible fuera de la política. La dialéctica actual consiste en esa *contradicción entre racionalización y pleno empleo*. Ningún político se atreve a admitirlo abiertamente.

§ 3

El WQ.

De la misma manera que hay un IQ [*intellect quotient*] habría que introducir un WQ (*workers quotient*): su medida describiría el porcentaje de aquellos, cuyo trabajo es indispensable para mantener en vida a cien personas. Así, WQ 100 significaría que se necesitan cien personas para mantener a cien, cosa que suena ideal, pues cada uno debería tener –o sea, tendría– un puesto de trabajo. Sin embargo, en el sistema capitalista no se puede hablar de que esa “cobertura” sea ideal; por tres razones.

Primera, porque manteniendo la producción, cada puesto de trabajo se convertiría, para un determinado número de parados, en un *desideratum* y, de esa manera, la clase obrera se debilitaría.

Segunda, porque para el aumento del beneficio se requiere la racionalización y, por tanto, la disminución de los puestos de trabajo.

Tercera, porque es preferible que baste el 10 por ciento para mantener al 100 por ciento, o sea, porque cada empresa trabaja con el fin de que su haber supere su debe.

Al mismo tiempo, sin embargo, se aspira a la utopía del país de Jauja WQ = 0; es decir, a la situación, en que nadie necesite trabajar, porque todo trabajo se confía a los aparatos. Así, WQ 4 significa: se necesitan cuatro para asegurar a cien. Cuanto más alto es el *status* tecnológico de un país, más bajo es su WQ. Ahora bien, como la cantidad de lo que resulta indispensable es relativa –lo que es indispensable en Los Ángeles no lo es en Calcuta– y depende del *status* tecnológico alcanzado, siempre habrá que utilizar con reservas el dato del WQ. En

la sociedad capitalista altamente industrializada vale la regla: *nunca son necesarios n hombres para mantener a n hombres*. Siempre se necesitan n menos x hombres para mantener a n hombres. Quien intenta combatir la *desocupación reeducando a los "liberados"* (como hoy se dice de manera tan elegante; aunque así ya no sé qué significa libertad) *de un trabajo* (por ejemplo, el de los tipógrafos) *para otro oficio es un "reformador minimalista"*,¹ pues no piensa en el hecho de que con la racionalización no sólo desciende el WQ en un sector, sino en toda la industria; es decir, que *la racionalización disminuye absolutamente el número de los puestos de trabajo*. Si esta regla *no vale* en los estados socialistas y éstos se vanaglorian de la ausencia de la desocupación, de modo indirecto se vanaglorian de que la regla *aún no* es válida en ellos, o sea, de un signo de su retraso técnico.

Al WQ corresponde el HQ (H = hora), que indica cuántas horas ha de trabajar alguien para poder vivir. HQ 24 significaría: para poder vivir hay que trabajar veinticuatro horas sin descanso; HQ 4: hay que dedicar cuatro horas a trabajar. WQ y HQ disminuyen de forma simultánea. Y esto es válido no sólo en la industria (en sentido estricto), sino absolutamente, por ejemplo, para el propietario autónomo de una empresa, cuyo tiempo de trabajo (mediante aparatos electrónicos) ha quedado recortado hasta el punto de que se puede transformar en un trabajador a tiempo parcial o, incluso, tan mínimo que es casi un "desocupado" (HQ = 0). Ésta es una *desocupación* totalmente nueva, es decir, *que uno se puede permitir*. Es este caso, la desocupación es, pues, un *estadio del ascenso social*.²

La diligencia, que durante milenios y también en mi juventud fue reconocida de manera natural como virtud —en el boletín de notas escolares incluso se mencionaba como un mérito especial—, ahora es *obsoleta*. Propiamente sólo vale como indicio de un trabajo no-racional y como medio de perder el tiempo. Quien necesita dos horas para una prestación que se podría resolver en una hora, hace el ridículo por torpe.

¹ "Reformador minimalista" pretende traducir el término *Salamitaktiker*, que hace referencia a cortar salchichas a lonchas finas y en política se aplica al que persigue una meta mediante pequeños pasos. (N. del T.)

² "Sólo media hora al día", se lee en *Der Spiegel* (21.11.1977), "dedica el agricultor Groth, "que ceba anualmente a dos mil cerdos para el matadero (montante: 700.000 marcos) en una granja que vale 280.000 marcos. Abrir y cerrar los grifos de trabajo. Todo lo demás funciona solo (...) Así, en una hora pueden estar ordeñadas ochenta vacas en diez puestos, cómodamente y sin esfuerzo ... Luego, Groth se va a cazar." De pasada, cabe señalar que el tiempo que el señor Groth ya no necesita para preparar a su ganado para el matadero, lo dedica a matar otros animales.

*El traslado de la voluptas laborandi, de la voluptas concurrendi
y de la voluptas solidaritatis al ocio:
el deporte, nueva división del trabajo*

¿Qué salida queda hoy ante esta situación de trabajar y no trabajar? Pues hoy, aunque la automatización no haya triunfado en toda línea, *el trabajar* también ha quedado *defraudado respecto al esfuerzo del trabajar*; y no sólo respecto al esfuerzo, sino al *gusto por el esfuerzo*, a la irrenunciable *voluptas laborandi*. Se nos ha escatimado la prueba de existir que antes había proporcionado el trabajar: *Sudo, luego soy*. Ciertamente, sería un atrevimiento afirmar que los trabajadores y empleados actuales echan de menos el fatigoso trabajo de tiempos pasados o incluso que uno de los motivos del radicalismo antimquinista del siglo XIX fue la relativa (subrayo: relativa) ligereza del trabajo con máquinas. Pasado mañana, sin embargo, el ansia de esfuerzo o, al menos, de *hacer* será arrolladora. Ya en la actualidad veo ante mí a nuestros bisnietos: pastores de la automatización y parados, que echarán de menos el trabajo en la cadena de montaje, a pesar de que éste consistía en exclusiva en movimientos deshumanizadores y chaplinescos, porque aún tenía un mínimo de *hacer*, por tanto algo comparativamente humano, y les eximía del esfuerzo de tener que matar el tiempo *ellos mismos: radicales antimquinistas* que, por supuesto, tendrán tan poco éxito como sus antepasados, los radicales antimquinistas del siglo XIX. Las metas de los terroristas de pasado mañana (lo mismo que las metas oficiales de los estados en guerra) serán los grandes establecimientos industriales, pues los actos de violencia que hoy llevan a cabo grupos conspiradores por desesperación ante la "ausencia de sentido" de su vida o con la esperanza de una prueba de existir —de un *ergo sumus*—, esos *actos de terror pasarán*, según me temo, *a manos de las masas tanto más rápidamente cuanto más incontestable sea el triunfo de las automatizaciones*.

Mientras tanto, los trabajadores y los parados tienen que contentarse con otros métodos para recuperar los esfuerzos envidiados. De hecho, hay un método, justo uno, que se ha demostrado fantásticamente exitoso: el *deporte*.

Su papel resultaría incomprensible sin un análisis del trabajo actual. "¿A qué se dedica usted habitualmente por la tarde, después del trabajo?" pregunté (hace ya veinte años) a un trabajador automatizado en Marl, que tenía la vis-

ta fija en una luz verde. Su respuesta (sin interrumpir su fijación): “Naturalmente, al fútbol. Y dos veces por semana, naturalmente, al levantamiento de pesas”, ilustra mi observación anterior sobre que los trabajadores actuales echan de menos en secreto los esfuerzos de sus antepasados. El doble “naturalmente” en su respuesta era de verdad por completo natural, pues esas dos ocupaciones deportivas en su tiempo de ocio representaban para él la natural compensación de su no natural, es decir, demasiado ligera actividad, que “llenaba” su “tiempo laboral” —no es posible dejar de poner comillas—. De hecho, *la raíz del deporte actual es el actual trabajo demasiado ligero*. La existencia y el desarrollo del deporte sólo se puede entender como existencia y desarrollo complementarios. Es decir: *cuanto menos fatigante es el trabajo* —y el desarrollo en esta dirección ya se implantó a principios del siglo XX para culminar el trabajo automatizado— *más tiene que recuperar el hombre*, construido para trabajar “de acuerdo con su esencia”,¹ *su esfuerzo absolutamente irrenunciable* y la correspondiente *voluptas laborandi, de igual modo irrenunciable*; por eso, debe transferirla a su tiempo libre. Ahora bien, esto significa que se desarrolla un modo de igual modo nuevo de la *división del trabajo*. Mientras esta expresión había indicado hasta hoy que la ejecución de un trabajo necesaria para la fabricación de un producto tenía que repartirse en diversas intervenciones (naturalmente, más o menos fatigantes) de varios hombres, aquí el término indica que *la parte “esfuerzo” es separada* de las demás ejecuciones del trabajo. Este procedimiento es extraño en grado sumo, pues comporta una doble libertad o, más exactamente, la *apariencia de una doble libertad*: libre parece (1) la misma ejecución del trabajo, en cuanto libre de esfuerzo; pero igualmente libre parece (2) ese esfuerzo separado, porque tiene lugar como juego y diversión y absolutamente voluntario.

Ahora bien, esto es por supuesto un sinsentido. Como muestra ya la doble utilización del término “parece”, estamos ante un doble engaño, pues (1) “libre de esfuerzo” no significa *eo ipso* “libertad”; un trabajo sin esfuerzo (como por ejemplo pegar bolsas o, precisamente, un trabajo automatizado) es cualquier cosa menos libre. Y (2) el ocio no es *eo ipso* una situación de libertad; más bien el tipo de ocio está determinado por el tipo del trabajo que se nos impone y, por tanto, de igual modo impuesto. Los *hobbies*, que fingen ser ocupaciones de ocio elegidas con libertad, están determinados por los objetos del *hobby*,

¹ Utilizo a desgana esta expresión de Husserl, pues habitualmente (ya Scheler) se ha abusado de ella con una finalidad conservadora. A pesar de todo, aquí es inevitable.

que se ofertan como mercancías y éstas, a su vez, se hallan determinadas por el tipo del trabajo actual, como *contratipos*. No se entiende por qué hacer uno mismo un minigolf (naturalmente, con componentes prefabricados) tenga que ser una “ocupación libre”. Cuando pasamos nuestras vacaciones *fish spearing* o haciendo surf, lo hacemos porque nos encontramos bajo la presión de los objetos puestos en el mercado, o sea, por los productores. En cuanto clientes vacacionales del *fish spearing* o del windsurf somos empleados de los fabricantes, que seductoramente nos inducen a una actividad, que nunca tenemos como trabajadores: por ejemplo, la de matar o la de correr un “riesgo grandioso”. A eso se añade que, habituados al *afable terror* (como lo llamé hace veinte años) de las mercancías, ya no somos capaces de ocuparnos de y por nosotros mismos. (No estoy seguro de que nuestros antepasados pudieran hacerlo mejor que nosotros. Probablemente, sobre todo durante el invierno, vegetaron y durmieron con mayor facilidad que nosotros, repletos como estamos de impresiones.) En cualquier caso, hoy la pantalla de televisión es la cadena de montaje del ocio. Tenemos que ir consumiendo a su ritmo. En resumen: ocio, consumo y deporte nos son impuestos al igual que el trabajo. Lo que experimentamos en el trabajo y el ocio no es, pues, como parece a primera vista, una doble libertad; más bien, una *doble no-libertad*, que es la *mentira existencial de la época*, ya que se presenta revestida de una doble libertad.

§ 5

La reparación mediante el deporte.

Pero con esto no se ha agotado la función compensatoria del deporte. Hay además otros defectos del trabajo actual que se reparan mediante el deporte.

Mientras en cuanto trabajadores de la cadena de montaje se nos engaña respecto a la posibilidad de identificarnos con nuestra actividad y de ver ante nosotros el resultado del propio trabajo, en cuanto deportistas (corredores, nadadores, esquíadores) no sólo somos capaces de *ser uno* con nuestra acción (y de la manera más feliz), sino incluso incapaces de *no serlo*. Y tampoco con esto está dicho todo aún. Lo que le falta al trabajo actual —un defecto que se ha intentado reparar una y otra vez, aquí mediante el trabajo a destajo, allá mediante la “competencia socialista” (estajanovismo)— es el *momento agonial*, es decir, la posibilidad de competir, el gusto por la competición y el ansia de ven-

cer compitiendo. Lo que los filósofos triviales del capitalismo, en especial en sus apelaciones a los pequeños empresarios, echan en cara a los socialistas,¹ a saber: que desean eliminar la posibilidad de la libre competencia, eso es lo que la industrialización ya hace tiempo ha llevado a cabo mediante la introducción de técnicas de trabajo deshumanizadoras (que han sido adoptadas sin ninguna variación por los estados socialistas). En las fábricas, se ha eliminado casi por completo la posibilidad del *αἰών* (por no hablar del placer del *αἰών*). El papel del trabajo a destajo es irrelevante. De nuevo vale lo que acabamos de decir sobre el esfuerzo: que se da un desplazamiento, pues en la medida en que faltan las posibilidades de competición durante el trabajo y, en cambio, el ansia de competición y la *voluptas concurrendi* es irrenunciable, ésta se transfiere al tiempo de ocio, de nuevo al deporte, que representa la competición de los excluidos de la competición real. En el deporte aún se puede, incluso se debe, vencer tanto individual como colectivamente. *El deporte es la válvula de escape del ansia competitiva, es "competencia para el pueblo".*²

Pero tampoco con esto queda representada aún exhaustivamente la función sustitutoria del deporte, pues hay que añadir —ésta es la tercera función— que concede (o condena) a los trabajadores la posibilidad de desfogarse cada semana y experimentar aquel sentimiento (en absoluto no deseado por la clase dominante) de la unidad y la solidaridad, que debían experimentar propiamente en los locales de las fábricas, en otro ámbito, por completo inocuo (a veces, incluso en un campo deportivo puesto a disposición por el empresario). *El deporte es un apaciguamiento sustitutorio —bien visto, cuando no fomentado— de la sed de solidaridad.* En cuanto futbolistas son solidarios con su club de fút-

¹ Los ideólogos triviales (como por ejemplo Taus, en Austria), en su miedo a que la época de la economía de la libre competencia pueda llegar a su final, vuelven a recurrir a las fórmulas filosóficas más naïfs del adorno y del periodismo de principios de los años veinte, por ejemplo: "creatividad", "autodesarrollo y autorrealización de la personalidad", que ellos supuestamente garantizan y en cambio los socialistas frustran. Nada más desleal que la suposición de que alguna vez se le haya concedido a un dependiente —por ejemplo a un campesino o a un empleado de banca o a un soldador— la posibilidad de convertirse en una "personalidad" o de "desarrollarla". Tales vocablos festivos no provocan nunca siquiera risas burlonas, sino justamente una tozuda incompreensión. Quienes hablan de "autodesarrollo" se refieren directamente a la conservación del "autodesarrollo" del capital.

² En la Unión Soviética, la competencia se ha introducido de forma artificial de nuevo: turnos de obreros, que producen un determinado *output* en menos tiempo que otros, son honrados como "héroes del trabajo". Ahora bien, esta competencia ya no es verdadera. Lo que aquí se da en realidad es que el turno de trabajo consigue con la lengua fuera mantener el ritmo de una máquina que funciona más rápidamente que en otras partes: compite, pues, con esta máquina, no con otros turnos.

bol o, como ciclistas, con su sociedad ciclista. Y también lo son cuando no son ellos mismos quienes juegan o corren, sino que en cuanto miembros de la familia o amigos miran con la boca abierta o animan a gritos o sólo participan sentados ante el televisor: entonces son solidarios como socios o simpatizantes de los Brooklyn Eagles o del parisino Vélos de Rougemont. Y esto significa: *no como proletarios, La institución del falso "como" forma parte de las manipulaciones ideológicas más eficaces en el Este y en Occidente.* El dictum molúscico "El deporte es contrarrevolucionario" no es tan injustificado.

A esto se añade (pero, probablemente, esto desemboca en lo mismo) que el deporte permite a los deportistas experimentar el sentimiento de antagonismo, que por lo general les es negado; más exactamente: los condena a *desembarazarse* de las energías reprimidas del odio político transfiriéndolas a un falso objeto. Y no sólo se sustituye el objeto de la enemistad, sino, más aún, se sublima ese sentimiento en el menos serio de todos: el de la mera hostilidad. Es una mala señal que esto también sea válido en el Este, donde se supone que ya no hay clases y, por tanto, tampoco debería ser ya necesario un sucedáneo del odio de clase; y que también allí se fomente de forma oficial el entusiasmo y el odio de masas en el estadio deportivo, incluso se cultive la industria de la competición.

Una vez producidos estos pseudoafectos, ya pueden volver a transformarse retroactivamente en pseudoafectos políticos. Hace poco, en América Central un incidente deportivo ha degenerado en una guerra formal. Los rugidos, que interrumpían y concluían los discursos de Goebbels (tanto los rugidos de odio contra el "bolchevismo y judaísmo mundial" como los rugidos de solidaridad a favor de la guerra total) se había probado antes en los campos de fútbol. De hecho, también el rugido deportivo suena "asesino". Que las concentraciones de masas más famosas del nacionalsocialismo tuvieran lugar en el berlinés Sportpalast tiene un significado insuperablemente simbólico: ningún novelista lo habría podido inventar mejor. Claro que todo esto vale también del rugido en la fiesta del Primero de Mayo en el Este y en las Party Conventions americanas.

Recapitemos lo que se produce aquí. El proceso tiene tres estadios:

1. Se supone que hay auténticos afectos políticos de solidaridad y antagonismo.
2. A estos sentimientos se les imputa nuevos objetos, se transforman en (inauténticos) afectos deportivos. En cuanto tales son incomparablemente más

intensos que todos los afectos o emociones “naturales”; ninguna persona se enfurece con una rabia natural, sea del tipo que sea, tan inhumana como lo hace en un partido de fútbol.

3. A estos afectos inauténticos aumentados se les asigna nuevos (pseudo) objetos políticos: el hincha del fútbol grita no por su equipo sino por su Reich y por la guerra total; no contra el equipo contrario sino contra el bolchevismo y contra el judaísmo mundial.

§ 6

La revolución técnica, única revolución auténtica de nuestra época.

Economía planificada: el sistema hecho a medida de la técnica.

Volvamos a nuestra pregunta inicial sobre si los trabajadores actuales aún son “proletarios”; y a nuestra respuesta en el sentido de que lo son absolutamente mediante la múltiple privación. Por supuesto, estas privaciones no son primariamente hechos políticos, sino más bien efectos de la única revolución auténtica y global que ha tenido lugar en nuestra época y que, a diferencia de otra, sigue teniendo lugar en realidad como *revolución permanente*, la de la *técnica*, que permanece *neutral respecto al sistema*, es decir, ha implantado su dictadura por igual aquí y allá, y *se mantiene constante incluso tras cambios políticos repentinos*, como si nada hubiera ocurrido, o sea, sigue desarrollándose de manera frenética. Eso, cuando el nivel alcanzado de la técnica, que ya no se corresponde con la estructura política hasta hoy vigente, a menudo no es siquiera el resorte que pone en marcha la revolución política. Tal vez las revoluciones conocidas de nuestra época, que en cuanto políticas se presentaron incluso como acciones salvadoras, sólo se hayan travestido y, en el mejor de los casos, sólo se hayan malinterpretado como tales. En realidad, los cambios obedecían a exigencias técnicas; y no sería exagerado afirmar que *la política es ya ideología* o, más aún, que quizás *los programas económicos no son más que superestructuras construidas por technological requirements*; que la dictadura de la técnica ha convertido en esclavas a las mismas dictaduras bajo las que millones de personas tuvieron que vivir o ir tirando o sacrificar su vida.

Lo que une a Washington y Moscú no es ciertamente eso que se llama “hilo rojo”, sino el hecho de que no pueden existir sin la tecnología del teléfono (y de los reactores nucleares y... y...), *el hecho de que se encuentran bajo el dicta-*

do de la técnica y, por tanto, de los tecnólogos. No es un argumento en contra de nuestra tesis que los programas políticos de la mayoría de países, a pesar de la dictadura de la técnica imperante en todas partes, aún se diferencien profundamente (cosa que es innegable). Estas diferencias proceden, más bien, de la situación política, social y económica en que la técnica se ha ido introduciendo. Sin embargo, una vez lo ha hecho, cada día tiene menos importancia que se desarrolle dentro del marco político, pues lo que a partir de ahí se da es un cambio real, a saber: la importancia de la técnica es tan predominante que, a fin de cuentas, todo acontecimiento político se juega dentro de su marco. De acuerdo con esto resulta que los estados, procedentes de diferentes pasados, se van asemejando más cuanto más se prolonga el predominio de la técnica (que va aumentando sin parar). Sería insensato esperar que las no-libertades (descritas antes) desaparecieran junto con el final del capitalismo (que quizás llegue algún día), pues son consecuencias de la técnica en una medida mucho mayor que las relaciones de propiedad. Quizás haya que preguntarse incluso lo contrario (cosa que, naturalmente, es una ocurrencia espantosa, deprimente o provocativa para cualquier creyente socialista): si tal vez la técnica, que trabaja dentro de una economía planificada programáticamente y cuya planificación viene dictada por sus *requirements*, tiende tan poco a la satisfacción de las necesidades humanas (cosa que fue la meta original de la introducción de la planificación) como la economía capitalista (cuya meta es el beneficio); si tal vez incluso la técnica que funciona dentro de una economía no del todo centralizada, sino estructurada pluralmente (que a los ojos de los planificadores tiene que aparecer como un desorden) no deja abiertos aún más agujeros y, de esa manera, unas últimas posibilidades de libertad (por supuesto, no planificadas por ella, pero sí aceptadas). Dejar de lado esta pregunta, que también a mis oídos suena archirreaccionaria y escandalosa, porque la responden de manera afirmativa los portavoces de la reacción (ciertamente no por su interés por la libertad de los trabajadores) demostraría no sólo perplejidad, sino *cobardía*. No importa: *la convergencia de los sistemas*, que hace tiempo que está en marcha (y que ciertamente no la he descubierto yo), *es imparable*. Esta convergencia, provocada por la técnica, es *la revolución* que se está dando de forma permanente. *Y se mueve no en la dirección de la libertad del hombre, sino en la del totalitarismo de los aparatos*. Y como piezas de ese mundo de aparatos, nosotros, los hombres, somos, en el mejor de los casos, proletarios. Pero con toda probabilidad, algo peor que eso.

LA OBSOLESCENCIA DE LAS MÁQUINAS

I
1960

§ 1

El sueño de las máquinas.

El triunfo del mundo de los aparatos consiste en que ha eliminado la distinción entre estructuras técnicas y sociales y ha dejado sin objeto la distinción entre ambas. El aparato de una empresa que, para funcionar, tiene que coordinar la prestación de cada grupo de trabajo con la de los demás y que contiene innumerables aparatos físicos (desde el teléfono hasta la máquina de Hollerith),¹ es en un aparato en un sentido tan literal como aquello físico-técnico, que habitualmente lleva ese nombre; o mejor, es eso incluso en un grado superior, pues el ideal del aparato se realiza tanto más plenamente cuanto más energías y prestaciones reúne en sí una estructura. De hecho, los particulares aparatos (en sentido literal) son incapaces de funcionar con sentido mientras no son coordinados en un todo que funcione como "aparato"; de no ser así, les falta tanto materia prima, como motivo para trabajar y consumir. Lo que hoy se llama "doctrina empresarial", de acuerdo con su tendencia, no es más que el intento de reunir ambos tipos de aparatos en una única disciplina. En todo caso, el buen funcionamiento de los macro-aparatos es la condición del buen funcionamiento de los micro-aparatos, que, vistos desde la perspectiva de los macro-aparatos, quedan reducidos al papel de meras piezas de un aparato. Sin embargo, exactamente de la misma manera, cada macro-aparato, en la medida en que quiera seguir funcionando y hacerlo bien, también tiene que coordinarse a su vez con otros, al final incluso con todos los demás macro-aparatos. Pero, por fantástica que pueda sonar esta consecuencia, con esto se afirma que los aparatos tienen como meta fundamental una *situación ideal* en que sólo

¹ Es una máquina, inventada por H. Hollerith (1860-1929), que funciona con tarjetas perforadas. (N. del T.)

exista un aparato único e ininterrumpido, o sea, *el* aparato: ese aparato, que “incorpora y sintetiza”¹ en sí todos los aparatos y en que “todo funciona”.

De esta manera hemos alcanzado uno de los conceptos clave de nuestra reflexión, pues de hecho el actual mundo de aparatos sólo se puede comprender *ex futuro*, a partir de esa idea final que le es inherente. Ahora tenemos que tratar de aclarar esa situación final; al menos la tendencia hacia la misma.

§ 2

La ecuación “aparato = mundo”.

Si todos los aparatos estuvieran fusionados en uno único –pues en eso consistiría esa situación–, la afirmación “todo funciona” no significaría sólo, como hasta ahora, que dentro de ese aparato aislado ya no se produce ningún fallo, sino que para el aparato ya no existiría en absoluto “lo de fuera” (de la misma manera que tampoco para los sistemas filosóficos había existido “lo de fuera”) y que habría conseguido incorporárselo todo: incluir en sí todas las funciones imaginables, adjudicar a todas las cosas existentes su función, integrar en sí a todos los hombres nacidos en su coto como funcionarios suyos; en resumen: la frase “todo funciona” desembocaría en la ecuación “*aparatos = mundo*”. Ciertamente, este aún no es el caso hoy; en la actualidad los aparatos sólo están de camino hacia esa ecuación, pero aun estando de camino, hoy ya se consideran como “candidatos”, como piezas del “aparato universal” que está en devenir.

Y no sólo se ven a sí mismos así, sino también entre ellos; y no sólo unos a otros, sino también a cualquier cosa existente. Si se esbozara una “ontología de los aparatos”, o sea, si se preguntara cómo “tropiezan” [entran en contacto] los aparatos con *lo que es* y, por tanto, lo que para ellos vale como *ente*, la primera respuesta fundamental sonaría así: cada cosa “tropieza” con ellos como una pieza potencial de un aparato. O más exactamente: *sólo lo que se descubre apto para ser una pieza de aparato es registrado y reconocido como ente*.

¹ “Incorpora y sintetiza”, es la traducción que proponemos para el término alemán *aufhebt*, utilizado en la dialéctica para referirse a la “superación” que comporta la síntesis, tras el enfrentamiento entre tesis y antítesis; la síntesis supera la oposición en la medida en que incorpora parte de ambos términos de la oposición, no suprimiéndolos. (N. del T.)

§ 3

Ontología del saqueo.

No es que los aparatos *traten* las materias primas, las energías, las cosas y a los hombres como “ellos mismos”; sólo sucede que *se dirigen a ellos como quien tiene derecho sobre ellos*. Incluso la fórmula más universal “hay cosas” no corresponde ya a nada en su ontología; “haber”, “datos”, *data*: todo eso les es desconocido. Lo que no surge como “algo que coger”, como presa, no lo clasifican como *ente*; las palabras *ente* y “algo que se puede coger” son intercambiables desde su perspectiva: *esse = capi*. Por tanto, “mundo” es el título de una zona virtual de ocupación; energías, cosas, hombres son en exclusiva materiales requisables. En sentido estricto, esos materiales valen para ellos como [estando] “ahí” sólo desde el momento en que son sometidos e integrados y, por tanto, obligados a funcionar con ellos. Es indiferente si los aparatos utilizan sus presas como materia prima, como piezas de máquina en sentido estricto o como consumidores, pues también la materia prima y el consumidor forman parte del proceso de las máquinas. En sentido estricto son también “piezas de máquina”.

Lo que ciertas teorías mecanicistas vulgares del siglo XIX habían supuesto como descripción de la situación fáctica del universo, a saber, que éste es un todo que trabaja a la manera de las máquinas, lo ha convertido ahora la técnica en su meta; para ella el universo *debe* convertirse en máquina. La luna, que en otro tiempo resplandecía amigablemente y ahora se ha transformado en una estación televisiva, en representación de innumerables fragmentos del mundo no menos concluyentes, puede servirnos de señal luminosa de este universo que se va transformando en una máquina.

§ 4

El reino de la beatitud.

Análogamente, la teoría de *l’homme machine* del filósofo francés Lamettrie –es decir, su tesis de que nosotros, los hombres, parecemos máquinas– se ha transformado en este postulado: los hombres tenemos que hacernos iguales a las máquinas, convertirnos en ellas, o sea, en piezas de máquina de otras máquinas más grandes, en definitiva, de *la* máquina. Todas las máquinas están preparadas de antemano con vistas a esta situación final en que ya no habrá

máquinas individuales, porque todas quedarán diluidas como piezas de máquinas en el regazo de la única máquina beatificante. Desde siempre han soñado y aún hoy siguen soñando en ese reino escatológico de la beatitud mecánica, pues mientras siguen estando bajo la maldición de tener que trabajar individualmente y en todo caso aún sin coordinación y acuerdo total, no habrán alcanzado todavía su prestación óptima y su asimilación.¹ Aún persisten, pues, en el estado del *pecado técnico*. La fórmula panteísta de Spinoza *individuatō sive negatō* (estar separado significa ser de una manera incompleta) es su credo de la desdicha. O dicho menos metafisicamente: dado que, por naturaleza, son expansionistas e integralistas y, por tanto, arden de impaciencia por no dejar sin ocupar ninguna prestación o, mejor, son de todo punto incapaces de no asumir funciones que podrían desempeñar, no habrán alcanzado su meta mientras siga habiendo restos —cosas u hombres “excéntricos”— que *existan aún fuera* de la máquina: desleales energías *outsiders* o prestaciones que todavía consigan sustraerse a la intervención dirigista; vacíos que sigan logrando oponer resistencia a la absorción; desechos que aún se nieguen a entregar de nuevo lo último que les quede como materia prima o como fuente de energía. A sus ojos, el más mínimo terroncito de mundo todavía no ocupado es un motivo de tormento y cualquier parte del universo, aunque esté a distancias estelares, es una ocasión desaprovechada o, mejor, una tarea desaprovechada, un deber desaprovechado y, por tanto, una mancha de infamia. Sólo serán partícipes de la beatitud en el momento en que experimenten que el *ἐν χαί πᾶν* se ha hecho realidad, que el *deus sive machina* resucite en su gloria, o sea, que la máquina se haya puesto en marcha y que, entonces, también ellas, las máquinas, degradadas a ser émbolos, tornillos o combustible de *la máquina*, queden integradas y funcionen en ella sin resistencia.

§ 5

Dominio totalitario.

La catastrófica peligrosidad de semejante máquina universal es palmaria. En efecto, si llegara a hacerse realidad la total interdependencia de todas sus piezas —cosa que sucedería con la degradación de todos los aparatos a piezas

¹ *Abgestimmtheit* también tiene el sentido de “sintonización”, “acomodación” o “ajuste”. (N. del T.)

de aparato—, cualquier avería de una pieza afectaría de manera automática y, por tanto, paralizaría todo el aparato. Obviamente, a la misma “máquina total” le interesa no llegar a ser “totalmente total”, sino mantener una independencia dosificada de sus piezas. Su máxima totalitaria frente a sus piezas suena así: *Te necesito por entero, pero en caso de emergencia no te necesito*. Aquí no podemos profundizar en esta dialéctica, que pertenece a la “Sociología de las cosas”.

En la generación anterior había un refrán —los SA [*Sturmabteilung*: grupos de asalto] lo habían utilizado por las calles de Alemania— que sonaba así: “... y mañana el mundo entero”. Ciertamente, puede que hoy ya no se oiga este tintineante himno al dominio total; pero si tuviéramos oídos adecuados al mundo actual, hoy oiríamos estas palabras exactamente como entonces, a saber, saliendo del ruido de las máquinas, incluso de su actividad hoy a menudo silenciosa. De hecho, este refrán surgió del taller de la técnica; de la técnica, cuyo dominio es hoy tan indiscutible como entonces, si no más; y allí fue compuesto mucho antes de que existiera el término “nacionalsocialismo”. Por horroroso que pueda sonar, lo que los SA hicieron no fue más que recoger el refrán de los labios acerados de las máquinas para, luego, embriagados por su veneno, marchar marcando un paso estruendoso, como piezas de máquina, hacia la gran máquina del Estado total.

§ 6

Situación final monocrática.

Si hubiera una “Sociología de las cosas”, su axioma sería: *No hay ningún aparato individual*. Más bien cada uno es un *ζῶον πολιτικόν* y fuera de su sociedad, como mera *cosa-robinsón*, sería inútil. El término “sociedad” no designa sólo algo semejante a sí, no sólo los millones de aparatos que funcionan al mismo tiempo o su suma, sino un correlato que se ajusta morfológicamente al aparato, un hogar que lo acoge, lo alimenta, lo limpia y que está compuesto de materias primas, productores, consumidores, aparatos gemelos y canalizaciones de desechos; en suma: un *mundo circundante*. Y dado que el funcionamiento perfecto del aparato individual sólo se realizaría si su “mundo circundante” funcionara de manera tan impecable como él mismo, ese mismo “mundo ambiente” se presenta como aparato. Si un aparato-robinsón físico (que, como sabemos, es imaginario) se llama “aparato a” y “mundo” la empresa de la que éste

se nutre, en la que funciona y dentro de la cual trabaja, resulta que el "aparato a", para lograr su prestación óptima, desea para sí un mundo que también es un aparato, es decir, un "gran aparato A", que le "encaje", como si estuviera hecho a su medida o como un molde, o sea, que represente su complemento y su ampliación estructural y funcional. Ciertamente, esto es más fácil desearlo que hacerlo; no, incluso este deseo de un aparato que le encaje de forma ideal tiene que permanecer fundamentalmente irrealizable, pues aparatos individuales (desde a hasta ∞) que pudieran reivindicar un monopolio para configurar el mundo en que funcionan, como molde hecho a su propia imagen, existen tan poco como singulares individuos humanos que puedan cortar a su propia medida el mundo como totalidad. Más bien cada aparato tiene que conformarse con compartir ese mundo con innumerables semejantes suyos (desde a hasta ∞). Por eso, la coordinación del aparato pequeño y del grande sólo puede tener lugar de manera realmente perfecta si todos los aparatos pequeños, en un acto de autonegación, forman un bloque: el de la *comunidad popular de los aparatos*; es decir, si se empeñan a favor del triunfo de un único gran aparato, a favor del predominio de una situación monocrática, en que cada uno tendría que rebajarse a ser una mera pieza de aparato, adquiriendo, mediante esa humillación, la perfección de su funcionamiento. Por supuesto, la lucha por la "comunidad popular" aún no está ganada, pero ya hace tiempo que está en marcha (en última instancia, ya desde el primer aparato) y ciertamente ya no puede fracasar.

LA OBSOLESCENCIA DE LAS MÁQUINAS

II
1969

§ 1

Expansión de las máquinas.

Hace poco [en 1965] sucedió en Estados Unidos algo insólito no sólo en el habitual sentido sensacionalista y de los reportajes, sino algo de extraordinaria importancia para quienes tratan de entender filosóficamente los problemas de la técnica, en especial los de la planificación y centralización. Me refiero al colapso de la red de centrales eléctricas en el noreste de los Estados Unidos y en el extremo sureste de Canadá, que ha tenido como consecuencia algo así como la paralización durante varias horas en una región poblada por millones de personas. Lo que hemos de aprender de este suceso podemos comprenderlo si proponemos un par de reflexiones sobre la esencia de la técnica en general o, más exactamente, sobre las máquinas y los aparatos en general. Subrayo el término "en general", porque se trata de reflexiones de naturaleza fundamental, o sea, que son independientes de la separación de nuestro mundo actual en dos sistemas diferentes de economía y de sociedad y cuyos resultados, por tanto, son válidos tanto en uno como en otro o bien no lo son ni aquí ni allí. Resumiré mis reflexiones en diez tesis.

Primera tesis: Las máquinas se expanden. A cada máquina individual le es innata la "voluntad de poder" (si se nos permite utilizar aquí metafóricamente la expresión de Nietzsche). Ninguna máquina tiene poder para no someterse a esa voluntad. Tanto si quiere como si no, cada una está hecha para ser más grande que ella misma, pues tiende a una situación en que los procesos externos indispensables para su prestación y para el mantenimiento de la misma (como manutención mecánica, entrada de material, provisión de energía, sa-

lida del producto, creación de demanda, ritmo de consumo, etcétera) se desarrollan directamente también con precisión mecánica; y esto significa, al mismo tiempo, que esos procesos externos junto con los suyos propios deben formar un gran todo funcional único.

Segunda tesis: El impulso expansionista de las máquinas es insaciable. Supongamos una máquina (M 1) que ha logrado anexionarse su “mundo circundante” (o sea, los procesos que la circundan y que son indispensables para que ella misma funcione) y asimilarlo a su propio funcionamiento, de manera que ahora todos esos procesos juntos representan un único complejo funcional de orden superior, o sea, una gran máquina (M 2). ¿Qué se produce en el momento de esa fusión? Respuesta: una repetición. La tendencia expansionista por la que la máquina M 1 se ha transformado en la máquina M 2, desemboca de nuevo en un ámbito superior, por tanto, en una dimensión mayor. Ahora bien, también la máquina 2 tiende –y no tender a ello no está en su poder– a conquistar los procesos, que son las condiciones de su propio funcionamiento, para que funcionen de manera tan precisa, calculable y mecánica como ella misma; en resumen: la máquina M 2 también se expande y se convierte en una máquina mayor M 3. Es superfluo indicar que esa expansión entra también en un tercer estadio y, luego, en un cuarto y así sucesivamente; es decir, que en principio no hay ningún límite para la “iteración” de ese proceso.

Tercera tesis: El número de las máquinas existentes disminuye. Por supuesto, esta afirmación, presentada aisladamente, resultaría sin sentido: toda ama de casa, que compra su lavadora, como todo *twen* que paga a plazos su motocicleta, sabe que el número de esos objetos aumenta cada día; ese aumento es tan rápido que cabría hablar de una *explosión de aparatos* (análoga a la explosión de la población). Pero no formulamos nuestra tesis como una afirmación aislada, sino en conexión con nuestra teoría de la expansión. Y en este contexto no es absurda, porque lo que vale de la máquina individual M 1 (que hemos introducido como nuestro primer modelo), a saber, que recorre los estadios 2, 3, 4, etcétera, es válido de igual modo de cualquier otra máquina. En otras palabras: cada una de estas máquinas, para trabajar óptimamente, tiene que tratar de conquistar su “entorno”, inducirlo a asimilarse con ella y formar con ella una gran máquina, o bien tiene que insertarse en otra máquina mayor (cosa

que sucede en el 99 por ciento de los casos). En ese sentido, no tenemos que partir de una máquina individual, como hicimos antes de manera no dialéctica, sino del parque de las máquinas, que hoy ya trabajan juntas (por más que no se hayan fusionado en la máquina total). Si cada una, como preparación de su supervivencia y su mejora de funcionamiento, ha cultivado la camaradería y la promiscuidad con las demás máquinas (en último término, con todas), obviamente, desde la perspectiva de una máquina individual M 1, no tiene sentido considerar una máquina individual M 2 como “otra máquina”. Por tanto, ya no se puede decidir dónde acaba una máquina y dónde empieza la otra. Más bien se puede o, mejor, hay que hablar de *una* máquina, no de dos máquinas; y justo esto significa –*quod erat demonstrandum*– una “disminución del número de máquinas”.

Cuarta tesis: Las máquinas “decaen” [se degradan]. El último estadio del proceso dialéctico resultante del principio de las máquinas aún no se ha alcanzado con la disminución del número de las máquinas. La cuestión no se agota con lo numérico. Más bien entra en juego una transformación realmente cualitativa-dialéctica: las máquinas cambian por el hecho de su ensamblaje, incluso se puede decir que se transforman en algo diferente, en algo inferior.

¿A qué nos referimos con esto? Por supuesto, no a que valgan menos que las máquinas de ayer o a que empeoren de día en día; al contrario, mejoran progresivamente (siempre que su obsolescencia no esté planificada). Tampoco nos referimos a que disminuya el prestigio social de las máquinas (o el de sus propietarios), cosa que puede suceder de vez en cuando (poseer un coche ya no significa nada), pero no por lo general. Más bien nos referimos a que las *máquinas*, justo por su ensamblaje y colaboración, dejan de ser máquinas, “decaen ontológicamente”, es decir, se convierten en *piezas de aparato*, en piezas de grandes máquinas; es decir, resultan inferiores porque la dignidad de las piezas es inferior a la del todo, del que forman parte. Lo que vale de nosotros, los hombres, a saber, que cuando somos convertidos en meras “ruedas de engranaje” perdemos nuestra personalidad, también es igualmente válido, por extraño que pueda sonar, en el reino de las cosas. A la reificación del hombre, hoy generalmente admitida (por perversas razones de moda incluso por quienes colaboran o promueven nuestra reificación), corresponde una *reificación de las cosas*. Es decir, el número de máquinas, que aún son en realidad máquinas y no sólo “ruedas” de una máquina, es cada día menor; al menos, día a día aumen-

ta este peligro de la “merma de autonomía”. En comparación con lo que hoy son las máquinas, las máquinas del siglo pasado fueron aún individuos solitarios y soberanos, por no decir orgullosas “pioneras con personalidad”.

Quinta tesis: Las máquinas se convierten en una única máquina. Esta reificación no tiene lugar sólo de forma ocasional o sólo en un único ámbito. El principio de la “iteración”, que ya hemos encontrado antes, es válido en todo el reino de las máquinas. Con esto se afirma que, cuando las máquinas individuales “decaen”, es decir, se han convertido en piezas de grandes máquinas, también éstas empiezan a “decaer”, se convierten en meras piezas de máquina, en piezas de complejos mayores, etcétera. No se ve un final a esta repetición, a no ser que antes aparezca un “final” por completo diferente, a saber, el final atómico-apocalíptico del mundo, que elimina absolutamente la posibilidad de repeticiones. O a no ser que un día se alcance el estadio, en que todas las máquinas estén beatíficamente “superadas y asumidas” como piezas en una maquinaria única, idéntica con el sistema global de producción y funcionen de manera conjunta como sus piezas. Si se diera esta situación, a la que tienden las innumerables máquinas actuales, eso no significaría naturalmente que habría menos *maquinismo* que hoy. Al contrario: entonces ya *no existiría nada que no fuera maquinista*. Pero significaría que, excepto esa cosa totalmente maquinista, de la que todos formarían parte, ya no existiría ningún objeto que pudiera tener la pretensión de dejarse describir como máquina individual. Hoy no hay ningún aparato, que no sueñe con esta situación final totalitaria,¹ en que él mis-

¹ Utilizo lo menos posible la expresión “totalitario” porque la considero abusiva, sólo un poco menos sospechosa que la cosa que designa. Si a pesar de esto la utilizo aquí es precisamente para ponerla en el sitio que le corresponde. Ya se sabe que la expresión la emplean casi sólo los teóricos y políticos, que aseguran ser ciudadanos de estados no totalitarios o antitotalitarios, cosa que casi siempre desemboca en autojustificación o adulación. En el 99 por ciento de los casos el totalitarismo es considerado como una tendencia primariamente política y, por tanto, un sistema primariamente político. Y considero que eso no es verdad. Contra eso defiende la tesis de que *la tendencia a lo totalitario forma parte de la esencia de la máquina y, originalmente, procede del ámbito de la técnica*; que la tendencia, inherente a toda máquina como tal, a someter el mundo, a aprovecharse parasitariamente de los fragmentos no sometidos, a fusionarse con otras máquinas y a funcionar con ellas como piezas dentro de una única máquina total: defiende que esta tendencia representa el hecho fundamental y que el totalitarismo político, por horroroso que sea, sólo representa un efecto y variante de ese hecho tecnológico fundamental. Cuando los portavoces de las potencias mundiales, altamente tecnificadas, afirman desde hace decenios que ejercen una resistencia contra el principio de lo totalitario (en interés del “mundo libre”), su afirmación resulta un engaño o, en el mejor de los casos, una falta de inteligencia, pues el principio de lo totalitario es un principio técnico y, en cuanto tal, no es combatido —ni será— por los “anti-totalitarios”.

mo existiera y funcionara sólo como pieza de aparato de una pieza de aparato de una pieza de aparato. Al menos, cada máquina, si quiere sobrevivir, tiene que estar preparada para aceptar de buen grado esta situación de total degradación. Lo que nos cabe esperar para pasado mañana no es, pues, sólo (como hemos creído en el estadio de la cuarta tesis) una disminución del número de las máquinas, sino directamente la abolición del plural “máquinas”.

§ 2

El colapso de la red.

Y ahora volvamos al suceso de Estados Unidos referido al principio. Allí ocurrió algo muy extraño, que permite que aparezca con una nueva e inesperada luz la tendencia que acabamos de describir: el proceso de la expansión, que surge de la esencia de la máquina misma, se desarrolla en dirección a la “máquina total” y tiene que permitir a cualquier persona que reflexione, es decir, a toda persona no doctrinaria, a plantearse de nuevo el problema de la “dialéctica de la máquina”.

¿Qué sucedió? En alguna parte, en una parte de una pieza de aparato de la gigantesca y enormemente estratificada red, en la que están fusionados los aparatos, en algún minúsculo rincón se produjo un fallo minúsculo,¹ pues errar no es sólo cosa humana. No, no era minúsculo, pues ¿qué significa “minúsculo” si se producen tales consecuencias? Por este fallo, miles de máquinas comprobaron que ya no eran máquinas, sino sólo piezas de máquina, como formulamos en nuestra tercera tesis. Lo que se hizo realidad, positivamente, como colaboración de innumerables piezas de máquina en forma de una “red” significó al mismo tiempo, negativamente, que cada pieza de máquina dependía de cada una de las demás, por tanto también de la prestación fallida de cada una de las otras piezas de máquina. De repente, la red entera sufrió un fallo porque se había producido un fallo en una única pieza; de repente, se puso de manifiesto que el impulso a la expansión “innato” en las máquinas, la fusión de las máquinas individuales en complejos de máquinas tenía como consecuencia, al mismo tiempo, un aumento de la amenaza de cada máquina individual o, para ser más exactos, de cada una de las piezas de máquina.

¹ De manera análoga, el encendido de un contacto desenchufado antes de tiempo “saboteó” el lanzamiento del cohete *Géminis-6* el 12 de diciembre de 1965.

Sexta tesis: Cuanto más grande es la gran máquina, más seriamente están amenazadas sus piezas, que habían funcionado de forma individual antes de fusionarse. A causa del fallo ocurrido en cualquier rincón secundario de la red —aquí me limito a la descripción de Nueva York, aunque el área del fallo fue mucho más amplia— cientos de miles de personas se encontraron paradas de repente en las catacumbas del metro de Nueva York, en los autobuses IRT y BMT, en Washington, parados como si fueran piedras o mesas y que parecían no haber escuchado jamás que hasta entonces habían sido considerados e incluso comprobados como objetos móviles. Otros contemporáneos, de igual modo millares, quedaron suspendidos, mientras los abismos de las calles se oscurecían insólitamente bajo sus pies, en montacargas paralizados entre el piso número 100 y el asfalto, como si fueran alpinistas que tenían que resignarse a permanecer entre el cielo y la tierra, en esa cornisa a media altura hasta la que habían ascendido. Millones de litros de leche se agriaron en los supuestos frigoríficos, tanto si había niños como si no, pues la validez de la física tiene prioridad. Las salas de operaciones quedaron a oscuras, sin tener en cuenta si en ese momento había que coser un corazón o sólo la herida de un dedo. Las calculadoras se negaron a sumar los ingresos del día, tanto si eran los peniques de una tienda de ultramarinos o millones. Los films desaparecieron de las pantallas, incluidas las imágenes de cadáveres. Incluso un condenado a muerte habría tenido que quedarse sentado en la silla eléctrica: habría podido estar sentado en el trono durante horas —no es difícil imaginarlo— vencedor del fallo y espantoso triunfador de esa noche espectral. En resumen: de repente, el enorme complejo conectado eléctricamente de la colosal ciudad no pareció otra cosa que una gigantesca montaña de millones de imitaciones de edificios, máquinas y establecimientos a la manera del pop-art, completamente sin consistencia, hechos sólo *for the hell of it*. De repente, se puso de manifiesto o (pues, claro, ya se sabía) cada uno tuvo claro de la manera más espantosa que ya no había ningún aparato como aparato individual, ninguna máquina como máquina individual. La fórmula de Gertrude Stein, ridiculizada por vanguardista y sin sentido: *A rose is a rose is a rose*, adquirió de repente sentido aquí, pues ponía de manifiesto que ya no era válida, que los frigoríficos ya no eran frigoríficos, los trenes del metro ya no eran trenes del metro, las bombillas ya no eran bombillas. Nada era ya eso mismo, porque cada pieza se había convertido tan exclusivamente en esqueje de la central que, si ésta caía, cada pieza tenía que perder también su sentido. O porque —y esta formulación no es menos adecuada— cada

“esqueje” se había convertido en la central de la red, pues no sólo él dependía de los demás, sino también todos éstos dependían de él. En cualquier caso, cada uno tuvo claro que el sueño de esperanza de las máquinas de llegar alguna vez a fusionarse en una única máquina total puede llenarnos no sólo de esperanza, sino que tiene que colmarnos también de espanto.

En otras palabras: cuando se produjo el colapso en la red eléctrica se puso de manifiesto qué el proceso de la expansión, dado que esconde en sí el peligro de una parada o un incidente en una medida continuamente creciente, no puede proseguir en una medida y en un grado siempre iguales, en cierto modo en círculos concéntricos que se van expandiendo sin parar. De manera proporcional al crecimiento de la máquina hacia la gran máquina y al crecimiento de ésta hacia el complejo de grandes máquinas y al de éste hacia una entera red de complejos, también crece el peligro del fallo, incluso de la catástrofe. Mientras una máquina trabaja relativamente aislada, la probabilidad de quedar infectada por los defectos de otras máquinas (o de infectar con sus defectos a otras) es mucho menor que si está ensamblada con otras. El fallo de un aparato solitario permanece relativamente sin consecuencias. En cambio, si el funcionamiento de una pieza de aparato 1 depende del funcionamiento de una pieza de aparato mayor 2 y éste a su vez del de otra aún mayor 3, etcétera, aumenta el peligro, que cada pieza individual esconde en sí, en cuanto es posible que falle alguna vez. Si es innegable que la pieza de aparato 1 depende del todo de la máquina mayor o total en que está integrada, también lo es igualmente que el todo depende de la pieza de aparato y que la posibilidad de sabotaje, inherente a la pieza más pequeña, será mayor cuanto más grande sea el todo del que forma parte.

El resultado de esto es la *séptima tesis: A pesar de la integración de las piezas en el todo, la pieza tiene que protegerse del todo tanto como el todo de las piezas: la pieza, del fallo del todo; y el todo, del fallo de las piezas.*

§ 3

La ración de reserva.

Los trenes eléctricos no funcionaban. Los coches, en cambio, sí. ¿Qué significa esto?

Evidentemente, las máquinas eran más seguras cuanto más funcionaban como individuos y menos dependían de una conexión continua con otras máquinas. Pero digo "de una conexión continua", porque está claro que tampoco los coches son aparatos independientes, ya que dependen de los depósitos de gasolina y, por tanto, su "autonomía" se debe a la maquinaria de suministro de gasolina y sólo son "autónomos" de forma temporal, entre una carga y otra. Ciertamente, esto no significa nada, pues el colapso de las gasolineras (por ejemplo, a causa de una huelga) no tendría como consecuencia el inmediato colapso del funcionamiento de las máquinas individuales, pues éstas pueden sobrevivir en ciertas circunstancias a una huelga de gasolineras, siempre que ésta dure poco.

En otras palabras: mientras los trenes y el metro estaban paralizados a la espera de volver a ser piezas de máquina y así ser capaces de funcionar, los autobuses y coches privados, que tenían reservas de energía al menos por algún tiempo, seguían funcionando como si nada hubiera ocurrido. Como ya hemos dicho, esto no significa que haya dos tipos de aparatos fundamentalmente diferentes. No es que unos trabajen sólo como piezas de aparato de un enorme aparato central y otros, por ejemplo los coches, sean entes autárquicos y que dependan en exclusiva dependientes de sí mismos, como si pudieran esperar despreocupados ese tipo de catástrofes como el colapso de la red eléctrica. El asunto no es tan simple. Sin una red de suministro, que a su vez depende de importaciones, que a su vez dependen también de las extracciones de petróleo, que a su vez dependen de constelaciones de poder político, sin todo eso naturalmente ningún coche, en aquella tarde oscura, habría estado en condiciones de seguir funcionando "por propia energía" y con autarquía, mientras los trenes eléctricos estaban condenados a permanecer quietos. En cualquier caso, de esa diferencia cabe extraer una conclusión:

Octava tesis: El gran aparato, al que están anexionados los aparatos individuales de manera que sólo desempeñan en él un papel de piezas de aparato, mientras funciona ha de conceder a cada una de esas piezas una ración de reserva, una ración-puente, que tendría que resistir mientras el gran aparato falla. O dicho de otra manera: la central ha de tomar medidas para la posible situación de emergencia de la descentralización, en que puede caer: ha de funcionar siempre de modo que, al menos temporalmente, resulte superflua.

De la misma manera que no se puede dudar de que la interconexión de todos los establecimientos y aparatos (en que la economía de la energía es la que más ha progresado) ha comportado enormes ventajas, tampoco se puede dudar de que asimismo la magnitud del peligro crece con la magnitud de la gran máquina. Cuanto más grande es el complejo, mayor es la catástrofe si falla aquél. Resulta válido no sólo que las empresas integradas en la gran red pueden peligrar con éstas, sino también lo contrario, a saber, que las grandes empresas representan un peligro, de manera que las empresas un poco menores quizás podrían ser más prácticas. Más allá de una determinada magnitud máxima, que habrá que ponderar en cada caso especial, los complejos de aparatos podrían no ser económicos por demasiado arriesgados.

Novena tesis: Una de las tareas principales de toda planificación (y esto significa: de la centralización de miles de actividades y aparatos, de su orientación hacia una meta única) consistirá en el futuro en una dosificación de la magnitud de las grandes máquinas. Es muy posible que el mejor aparato no sólo no sea el más pequeño, sino tampoco el mayor.

§ 4

Dialéctica de la técnica.

En las páginas precedentes hemos extraído consecuencias de la dialéctica de la máquina, que podrían ser malinterpretadas (al respecto no me forjo ilusiones); y no sólo como una polémica reaccionaria contra la economía planificada, sino incluso como polémica contra la técnica en cuanto tal, o sea, como apelación al "radicalismo antimaquinista". De hecho, esta expresión se ha utilizado a menudo en debates sobre trabajos míos, en ataques procedentes tanto de la parte capitalista como de la comunista. Al respecto quisiera hacer un par de observaciones.

1. No basta subrayar que hay que utilizar la técnica para fines buenos y no malos, para tareas constructivas y no destructivas. Este argumento, que se oye hasta la saciedad en boca de muchos *hommes de bonne volonté*, es de forma indiscutible miope. Lo que hoy hay que preguntar es si disponemos tan libremente de la técnica. No se puede suponer simplemente esa capacidad de libre disposición. En otras palabras: cabe pensar que el peligro que nos amenaza no reside en la mala utilización de la técnica, sino que es inherente a la esencia de la misma.

2. Reaccionarios son quienes –da igual que sean de aquí o de allá– tienen miedo de ser considerados como “radicales antimaquinistas”. Es pueril creer que haya provincias libres de autocontradicciones y de la dialéctica y que justo la técnica sea una de esas provincias. No debe sorprender mucho que los creyentes en el progreso, pre o antimarxistas, sean tan *naïfs* como para exaltar la técnica en cualquier circunstancia. Sin embargo, los marxistas, que en el término “dialéctica” respetan algo más que una tarjeta de visita oficial, no deberían permitírselo: ellos están obligados a reconocer, investigar y combatir las contradicciones inherentes a la técnica como tal y, por tanto, los potenciales peligros de la misma. Nada más irrisorio que ver en estos peligros algo irrisorio y en la investigación de los mismos algo irrisoriamente no-marxista. Desde el momento en que Marx hizo responsable de la alienación al aparato y la técnica de la sociedad capitalista y anunció la autotransformación del sistema capitalista en uno socialista –no importa si con razón o sin ella–, también afirmó el vuelco dialéctico precisamente respecto a la técnica.

Por supuesto, con mi crítica a la técnica, nada más lejos de mí (y, claro, nada menos en mi poder) que desaconsejar a los pueblos técnicamente subdesarrollados y oprimidos por la superioridad de los grandes poderes técnicos que se embarquen en la “aventura de la técnica”. La actitud ante la técnica en los países subdesarrollados tiene que diferenciarse por completo de la que hay que adoptar en los países muy desarrollados técnicamente. La ausencia de la técnica en los países subdesarrollados es un peligro incomparablemente mayor que su existencia. En estos países, la prevención contra la técnica, que es válida entre nosotros, tiene que sonar como una locura.

Décima tesis: Característica de la situación actual del mundo es no sólo su división en un hemisferio capitalista y otro comunista, ni siquiera el hecho de que se subdivida en un ámbito muy desarrollado técnicamente y en otro atrasado técnicamente, sino también el hecho de que los habitantes de las diversas regiones muy privilegiadas estén obligados a adoptar una posición del todo diferente respecto a la técnica. Sería una locura poner bajo sospecha la técnica como tal en presencia de un indio hambriento, cuyo país podría ser salvado mediante la producción en serie de tractores; si lo hiciéramos, ese hombre tendría todo el derecho de combatirnos como enemigos.

Ciertamente, resulta difícil responder a la pregunta sobre dónde ha de cesar el sí a la técnica y dónde ha de empezar el no, pues ésta se convierte en una

amenaza no sólo donde se convierte en la técnica de la amenaza (como ocurre hoy en Estados Unidos). Una de las principales tareas de la filosofía de la técnica será descubrir y determinar el punto dialéctico en que nuestro sí a la técnica se ha transformado en escepticismo o en un no a secas.

LA OBSOLESCENCIA
DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1979

La pregunta sobre "qué es el hombre" (más pretenciosa, supuestamente más existencial: "quién es"), que Heidegger ha propuesto sin vacilar, resulta sin sentido mientras no se siga preguntando (cosa que él no ha hecho) sobre qué se entiende con ese "qué" (o incluso "quién"); es decir: qué tipo de respuesta se espera o se cree poder esperar. ¿Una mera *differentia specifica*? Ésta merecería una inmediata negación, pues sería filosóficamente infantil creer que la diferencia de otros seres, cuya existencia es por completo contingente, determina la "esencia" de la esencia del hombre (siempre que éste tenga alguna). Ahora bien, si se está pensando en algo que no sea una diferencia específica, el término "esencia" sólo puede referirse a la *misión específica en el universo* (o a su misión respecto a los hombres), que el Dios creador habría asignado al hombre; una función por la que Dios creó al hombre; esta función asignada sería su "esencia". En otras palabras: la pregunta por la esencia sólo tiene sentido desde presupuestos teístas, cosa que nada dice respecto a su verdad, sino más bien lo dice todo contra la posibilidad de un destino esencial del hombre. *De hecho, el ateo incorrupto considera sin sentido la pregunta sobre la "esencia"*. Si a pesar de todo la propone, es que no sabe lo que hace.

En cuanto a la pregunta sobre "quién", el que pregunta reclama propiamente el nombre propio, necesario para la identificación, en vez del "artículo indeterminado", que responde a la habitual pregunta sobre el "qué". Quien así pregunta transforma el cuestionado género humano en un "individuo", el "eso" en un "tú"; es decir: en una esencia, a la que corresponde "declararse presente" como tal ante la llamada de Dios. Así, la pregunta sobre "quién" presupone

ne igualmente a Dios; y no sólo a un Dios que al crear al hombre le haya asignado una "misión" (o que lo haya creado por esa misión), sino a un Dios que sin cesar deja en evidencia al hombre. La pregunta sobre "quién" no es, pues, una pregunta, sino una forma interrogativa que descansa sobre un doble prejuicio.

La autocomplacencia de la pregunta sobre el qué y el quién es insuperable. ¿Se confrontaría a otras especies con estas preguntas? ¿Se preguntaría: *qué es un caballo*, o sea, si habría "hipología filosófica"? ¿O a la manera de Kierkegaard, *quién eres tú, caballo*? ¿Habría escrito Scheler, que como se sabe escribió el libro *La posición del hombre en el cosmos*, otro titulado *La posición del caballo en el cosmos*? Ciertamente, habría tomado nota de esta pregunta con gusto —pues cosa insólita, en su vejez, no tuvo prejuicios—; pero, de hecho, no lo hizo. En cualquier caso, quien, como Heidegger, toma en serio las preguntas "¿Qué es el hombre" y, respectivamente, "¿Quién es el hombre?", demuestra haber respondido de manera afirmativa, por arrogancia con respecto a los millones de especies que hay en el mundo, la otra pregunta fundamental: si está justificado otorgar al hombre una posición especial, metafísica o teológica. Y eso es lo que ha hecho Heidegger, por ejemplo, mediante su proclamación del hombre como pastor del ser, exactamente igual que los "antropólogos filosóficos", criticados por él como "filósofos a la moda" y respecto de los cuales no tenía ningún derecho a distanciarse con arrogancia.

Se entiende que a "la obsolescencia del hombre" corresponda una teoría sobre la obsolescencia de la "antropología filosófica"; que el lamento por el "final del hombre" tenga que basarse en una determinada imagen del hombre. Formalmente este argumento no es falso. Si sigo siendo deudor de la exposición de esta "antropología positiva" no es porque, al igual que un médico, no haya encontrado nunca tiempo para una teoría del hombre sano o sea, por inquietud [*Sorge*], sino también porque desde hace medio siglo *he visto en el hombre al ser que no puede ser fundamentalmente sano y no quiere serlo, es decir, al ser que no está fijado, al ser indefinido y que sería paradójico pretender definir*. En 1929 realicé un amplio esbozo de semejante antropología negativa, en una conferencia que pronuncié en la Kantgesellschaft de Frankfurt con el título "*Die Weltfremdheit des Menschen*", en la que traté, unos años antes que Sartre, sobre la libertad del hombre como afirmación positiva de su carácter no fijado. La

conferencia ya no existe en alemán; su versión francesa apareció siete años más tarde, aunque demasiado pronto, con el título "*Pathologie de la liberté*" en *Recherches Philosophiques* (1936).¹

¹ De cuantos entonces la discutieron (Adorno, Hannah Arendt, Goldstein, Horkheimer, Mannheim, Riezler y Tillich), nadie vive ya. Sobre la posición histórica de este texto, cfr. Wolfgang F. Haug, *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Frankfurt, 1966, págs. 106-107 y 227-228.

LA OBSOLESCENCIA DEL INDIVIDUO

Que haya seres individuales discretos es ciertamente un lamentable defecto como criaturas y presumiblemente jamás seremos capaces de abolirlo. Sin embargo, no hay razón para desesperarse por ello. Los seres individuales son tan poco unas lagunas en nuestro sistema total, como los agujeros en un tamiz. Aunque no estén formados del mismo material que el tamiz, éstos funcionan como partes del mismo, incluso como sus partes principales. Y son incapaces de hacer algo que no les esté dictado por la medida, materia y forma del tamiz.

Del molúsico *Manual del conformismo*.

Observación previa de 1970

Este ensayo tiene su origen en el invierno de 1962-1963 y, excepto algunos párrafos, apareció con el título de "*Der sanfte Terror*" [El terror suave] en la primavera siguiente en *Merkur*. Por entonces no planifiqué este texto como un escrito independiente; más bien surgió como apéndice de otro: de mis primeras reflexiones (aparecidas igualmente en *Merkur*) sobre el viaje espacial, que por entonces estaba en sus inicios. Las ideas sobre el "conformismo" dejaron tanto en un segundo plano esas especiales reflexiones temáticas que, siete años más tarde, me pareció sin motivo e injustificado presentar ambos textos juntos, como partes de un texto más amplio. Por eso, los he separado y he combinado la primera parte (las consideraciones sobre el viaje espacial) con otro texto posterior sobre el mismo tema;¹ así, presento la segunda parte, el presente texto, de forma aislada. Por supuesto, tengo claro que esta información no es suficiente; que el lector, con todo derecho, deseará saber cómo se combinaban en origen ambos textos y por qué, al menos momentáneamente, los pude considerar como partes de un único escrito; dicho de otra manera, cómo pudo surgir una teoría sobre el conformismo a partir del vuelo espacial, en qué consistía el común denominador de ambos temas.

La respuesta a esta pregunta justificada es: *Science Fiction*. Me extrañó —y no fui el único— el sorprendente parecido de esos vuelos espaciales con los acontecimientos y aventuras ficticias, descritos desde hacía años por los autores de *science fiction* y en los *cartoons*, publicados a diario en todos los periódicos

de Estados Unidos. La sorpresa por esa asombrosa anticipación literaria y gráfica de la realidad actual provocó la natural pregunta sobre la función de esos "artistas" en el mundo de hoy; una pregunta cuya respuesta era que esos hombres escribían y dibujaban como si no fueran escritores o artistas libres, sino *funcionarios de la tecnocracia*, como si su oficio retribuido fuera *ir educando con antelación a los contemporáneos*, o sea, *a nosotros como buenos y sumisos*, es decir, conformistas *conciudadanos del mundo técnico*. No se puede responder globalmente hasta qué punto se trata aquí de un "como si", tanto menos por cuanto los autores no se sentirían ofendidos al ser clasificados como "trabajadores por encargo". En cualquier caso, mientras seguía escribiendo, los personajes de *science fiction*, de los dibujantes de *cartoons* y de los consumidores de los productos fueron perdiendo su significación ejemplar. Lo que me interesaba y convertí en tema fueron los procesos de la asimilación y la educación para la asimilación como tales; unos procesos con un significado tan fundamental y general, que no habría tenido sentido seguir presentándolos con ejemplos de dibujantes de *cartoons* o autores de *science fiction*. Así es, pues, como cayó en el olvido el original punto de partida, a menudo se olvidó de manera intencional la referencia al mismo y se esbozó una teoría general de la asimilación.

§ 1

Los profetas como ladrones.

Es penoso ver hasta qué punto los vuelos espaciales tenían un sorprendente parecido con las ilustraciones coloreadas, que los escritores más infantiles y vulgares de nosotros, *los autores de science fiction*, habían fantaseado hace ya unos decenios. Ahora bien, ¿infantilismo o vulgaridad son refutaciones? ¿Es menor la probabilidad de los *supermen* porque sus modelos fueran inferiores? ¿No es estúpido creer que sólo los textos de alto rango tengan derecho a hacer pronósticos que den en el blanco? ¿O es que los textos no son ciertos por no tener nivel? Ése es el tipo de optimismo cultural con menos esperanza de todos. Más bien en *una época inferior, no hay ningún escrito más importante o incluso más profético que el inferior*. Quien no tiene restos de gusto infantil, tampoco tiene olfato para el menú cósmico que se cocinará de inmediato para mañana en la cocina de los niños. Quien no está ya sin nivel, tampoco encuentra placer en propalar los sueños diurnos sin nivel de sus hermanos deseosos de al-

canzar la luna y los planetas. Cada época tiene *los profetas* que merece: una vulgar, vulgares. Es sabido que los aristócratas molúsicos consideraban un menoscabo de su dignidad tratar con conciudadanos cuyos juicios se habían verificado como ciertos; incluso iban más allá e incorporaban a su código de honor la máxima "Déjate sorprender". Por arrogante que esto pudiera parecer, no dejaba de tener sentido. *En los pronosticadores reconocían a cómplices; y en el acierto de las profecías, incluidas las preventivas, el testimonio de que el profeta se había prostituido*. Eso es exactamente válido hoy. Sospechosos no son los autores de *science fiction* porque se adentren en lo utópico fantaseando al tuntún y de manera desenfadada (eso sólo lo hacen los menos dotados) o porque a veces se equivoquen (eso sólo lo hacen raras veces), sino al contrario, porque por lo general sus reportajes del pasado mañana tienen razón, con lo que demuestran hasta qué punto se han atenido desenfadadamente al realismo.

Exactamente: al "realismo", pues este término indica en primer lugar no la fiel representación de lo real, sino una determinada postura ante lo real, a saber: la postura de quienes aceptan y promueven el mundo, sin tener en cuenta su cualidad moral, simplemente porque es como es, o sea, porque es *poder*. Es decir, es la postura de los oportunistas y de cómplices, cuya máxima suena así: "Seamos realistas". En este sentido, poco honorable, los autores de ciencia ficción son realistas, también cuando se disfrazan de surrealistas o cuando la brecha entre los supermundos descritos por ellos y la situación del mundo de cada uno resulta fantásticamente amplia.

Como afirmación aislada, esta constatación de que los autores de ciencia ficción tienen fantasía, tanto si se hace como alabanza o como reproche, indica muy poco. Lo que hay que preguntar —y es lo único que cuenta— es de quién es la fantasía que tienen. Y la respuesta a esta pregunta es que poseen la fantasía de sus hermanos más poderosos, la de quienes en los laboratorios y oficinas están sentados ante sus mesas de dibujo y allí fantasean sobre el mundo en exclusiva técnico de pasado mañana.¹ Aquellos autores se nutren de su espíritu inventivo, del de los científicos e ingenieros, que ya hoy son los señores del mundo; su fantasía es parasitaria; la actividad a que se dedican consiste en un robo, es decir, en que copian los *blue prints* proyectados por sus hermanos y,

¹ Resulta problemático incluso si éstos pueden ser considerados como auténticos fantasiosos. En última instancia tampoco lo son, pues, dado que su tarea cotidiana consiste en seguir aumentando las prestaciones ya fantásticamente altas, no les queda más remedio que llevar a cabo algo aún más fantástico. *We poor guys can't help being geniusses* (máxima de un ingeniero de cohetes).

hasta cierto punto divulgando el futuro, los presentan a los contemporáneos para que los consuman como *faits accomplis*, como *monde accompli*. Por supuesto es innegable que en eso se permiten modificaciones, arabescos, exageraciones y ampliaciones; pero no hay motivo para creer que para esas variaciones necesiten más fantasía o con ello demuestren mayor fantasía que los novelistas no científicos, que a fin de cuentas tampoco se pueden limitar a reproducir fotográficamente su mundo. Si muchos de ellos pueden crear imágenes de apariencia vanguardista o textos que dan en el clavo de manera profética, no es porque dispongan de reservas imaginativas no cotidianas, sino simplemente porque describir resultados técnicos cuesta menos tiempo, menos sudor, menos riesgo y menos responsabilidad que realizarlos efectivamente en las oficinas; porque nada resulta más fácil que imaginar como resuelto y listo para su uso lo que de hecho aún no ha pasado de la fase experimental y sólo existe como esbozo; en suma: porque, mientras sus hermanos aún siguen esforzándose en vano, ellos ya tienen libertad para presentarnos en ficción las imágenes finales fácilmente reconocibles a partir de los proyectos copiados como imágenes de lo fáctico. Hoy ya no es en absoluto inusual o incluso es la norma que las copias roben el viento a las velas de los originales y que los textos de divulgación venzan en la competición a los textos fundamentales. En este sentido, la anticipación de la ciencia ficción no representa ningún caso especial, sino sólo la confirmación de la regla. “Desconfía del primero”, se lee en un gnómico molusco, “pues si ves a dos compitiendo, quien tiene ventaja es habitualmente el ladrón y el que le sigue es habitualmente la víctima del robo.” El dicho parece estar acuñado de modo profético referido a los profetas de hoy.

§ 2

Los ladrones son heraldos.

Ciertamente, con la diferencia de que éstos, es decir, nuestros autores de ciencia ficción, no han por qué temer que los propietarios les descarguen de los bienes sustraídos. Incluso, al contrario: los propietarios no tienen nada que objetar contra los ladrones y, si éstos corren tan deprisa hacia el futuro, al menos lo hacen también en interés de aquellos a los que han robado. Y esto es lo decisivo aquí. La descripción de la extraña relación entre ladrones y robados resultaría insuficiente si sólo afirmáramos que las víctimas guiñaran un ojo

ante la visita de quienes les copian o sólo dieran la espalda al “robo de la patente”.¹ Lo cierto es, más bien —y ésta verdad es aún más sorprendente— que los propietarios están agradecidos a los ladrones porque actúan confabulados con ellos. ¿Qué significa esto? ¿Qué esperan de este negocio común quienes han sido robados?

Respuesta: propaganda para ellos.

Y con razón, pues lo que los ladrones tratan de alcanzar con sus *stories* de supermundos y superhombres (montadas a partir de dibujos copiados) se compagina completamente con las metas de quienes han sido robados. ¿Qué intentan los ladrones?

Familiarizarnos ya hoy a nosotros, los hijos de la era totalmente tecnificada que está irrumpiendo, con el futuro por completo tecnificado preparado en las mesas de dibujo;

habituarnos ya hoy es ese mundo;

reeducarnos ya hoy para que seamos *conformistas respecto de ese mundo futuro*.

En otras palabras: si la técnica acepta a los autores de ciencia ficción es porque éstos desean con ardor que corran por delante de ellos como heraldos; porque les proponen funcionar como su “quinta columna” y conseguir para ellos la victoria ya antes de la misma. Y eso, incluso gratis. “Donde nosotros trabajamos”, aseguran a sus hermanos mayores, a los hombres de los laboratorios y oficinas, “la resistencia ya está rota, la humanidad ya ha aceptado vuestra total tecnificación y la calle está abierta para vuestra invasión.”

Es absolutamente comprensible que los propietarios estén agradecidos a sus ladrones. Sin embargo, ¿de qué manera alcanzan los ladrones su resultado?

¹ Es obvio que si las cosas *ficta* pueden ser tenidas por *facta* (como ocurre en la habitual ciencia ficción), también las cosas *facta* pueden camuflarse como *ficta*; por tanto, se podría poner en circulación como mentiras literarias las verdades que se desea divulgar o revelar. Resulta difícil explicar por qué no se ha utilizado hasta ahora esa sutil posibilidad de “traición” en ningún campo político. El único que ha intentado esta inversión es Huxley. Por no imaginar lo que podrían hacer con la ciencia ficción los actuales Swift, que estuvieran a la altura de las posibilidades inherentes a este género literario.

La respuesta es en apariencia contradictoria, pues suena así: los autores de ciencia ficción bajo la forma de *entretenimiento* disfrazan la manipulación a la que nos someten a los lectores.

Y ¿por qué tiene éxito justo el entretenimiento?

Porque el *entretenimiento* es terror.

Y ¿por qué lo es?

Porque nos *desarma* totalmente. La falta de seriedad de su presentación tiene como consecuencia que nos abramos de manera confiada y nos abandonemos indefensos al mismo, incomparablemente más incautos e indefensos que ante el terror, que arremete contra nosotros con uniforme tintineante; que perdamos las ganas de resistir, incluso antes de que éstas puedan brotar; que asimilemos lo que se nos infiltra de manera alevosa, incluso antes de que intuyamos eso que se nos infiltra; y todo esto significa que podemos ser vencidos por el entretenimiento ya *antes* de la batalla.

Sin piedad y, por eso, terrorista es no sólo lo que se cierra a nuestras demandas, sino también (y sobre todo hoy) lo que se presenta tan inocuo y confortable y nos presenta sus ofertas tan dulcemente que ni siquiera se nos puede pasar por la cabeza decir que no, oponerle resistencia o pedir piedad. Sistemas dictatoriales que aún no pueden prescindir de las porras de goma o las amenazas de liquidación ya son lamentablemente arcaicos, en cualquier caso incomparablemente menos funestos que los que pueden abandonarse ya al entretenimiento o incluso sólo a objetos de moda. *De los poderes, que hoy nos*

¹ El término "arte tendencioso" [*Tendenzkunst*] sonará aquí extraño; pero sólo porque, al menos en el "mundo libre" (en los sistemas totalitarios la relación de servicio del arte y el entretenimiento resulta mucho más clara), estamos acostumbrados a entender por "arte tendencioso" sólo el arte que expresa tendencias de *oposición* o de crítica. Sin embargo, nada hay más tendencioso que esa limitación del concepto de tendencia: la tendencia de todo poder dominante es evitar que sus propias tendencias se presenten como "tendencias"; todo poder desea ser considerado como el punto cero, como la "realidad normal", de manera que sólo lo que se desvía de ese punto cero aparece como "tendencioso". Por tanto, sería contrario a sus intereses que el arte que es conforme a sus tendencias sea considerado "tendencioso". Por eso, quienes hablan sin contradecir casi nunca figuran como los que expresamente dicen sí, sino como "artistas puros"; y, por eso, lo que concuerda con las tendencias dominantes no es considerado como "tendencioso", sino como libre. Únicamente porque nos sometemos, tanto da que sea consciente o inconscientemente, a esa regla lingüística consideramos legítima esa limitación del concepto.

[En un tiempo, entre nosotros *Tendenzkunst* se denominó "arte comprometido" (*N. del T.*).]

forman y deforman, no hay ninguno cuya fuerza troqueladora pueda competir con la del entretenimiento. Nuestra manera actual de reír, andar, amar, hablar, pensar o no pensar, incluso la manera de estar dispuestos al sacrificio: todo eso lo hemos aprendido sólo en una parte muy insignificante en casa de los padres, las escuelas o las iglesias y, más bien, casi exclusivamente a través de la radio, las revistas, los films o la televisión; en suma: a través del "entretenimiento". Si en otros tiempos ésta fue sólo una de las muchas "fuerzas de formación" y, ciertamente, no una de las más notables, ahora ha ascendido con rapidez a una posición monopolista.

Por supuesto, la culpa de este ascenso no hay que adjudicarla sólo a nuestra propia falta de resistencia, sino, dicho metafóricamente, también a la falta de resistencia del *mundo*; con esto me refiero a que ninguno de los contenidos, que desea manipular la industria del entretenimiento posee la fuerza para oponerse a su transformación en material de entretenimiento multiplicado millones de veces.

Por último, a eso se añade que esta industria se parece a una confusa bestia omnívora, a un animal que no sólo tiene apetito de todo, sino también el don de devorar hasta los huesos cualquier contenido y, tras una rapidísima digestión, restituirlo como un dulce excremento. No importa que sean funerales de Estado o chimpancés fumando, catástrofes navales o desfiles de moda, bases construidas o ciudades devastadas de la noche a la mañana: esta bestia no sólo no encuentra nunca resistencia, sino tampoco algo que pueda producirle náuseas. Jamás ha oído hablar de tabús. Mientras pueda tragar sin pausa, manipular lo tragado, expulsar lo que ha manipulado y proponernos lo expulsado, le es indiferente lo que se ponga ante su hocico. Como se sabe, jamás se avergüenza de volver a masticar sus propios productos y a eliminarlos por segunda vez: entonces deja correr novelas como novelas radiofónicas o *songs* como *evergreens*.

Y *nosotros*, ahora, estamos expuestos a este incesante suministro e irrigación, pues lo que deja caer el animal está destinado a nosotros, a nuestro consumo sin pausa. Ahora bien, habíamos visto:

1. que estamos ingenuamente predisuestos a cuanto afirma de sí mismo que "no es más que entretenimiento"; y
2. que ya no hay nada que no se nos pueda ofrecer como "entretenimiento".

Esto tiene como consecuencia —además, de manera inevitable— que también nosotros nos transformamos en seres que todo se lo tragan y todo lo di-

gieren. Y como por la fluidez y comodidad de los bocados ya no notamos que tragamos y lo que tragamos; o sea, dado que ya tragamos de manera refleja, superamos esa transformación en un instante. Ya hace mucho que han quedado atrás los tiempos en que eran considerados "pobres tragones" quienes no tenían nada que tragar. Hoy, al contrario, son "pobres tragones" quienes no pueden oponer ninguna resistencia al terror de su engorde, quienes tienen que tragar también un poco de privación de libertad con cada bocado que tragan. *Quien consume sin ser libre consume no-libertad.*

Instrucciones de uso:

Quienes están decididos a someternos (en nuestro caso, los interesados en la técnica, o sea, esta misma como interesada) desean que sus previsibles víctimas estén lo más privadas de resistencia y lo más receptivas como sea posible. Dado que esta *power elite* ya sabe

1. que nuestra resistencia es mínima y nuestra receptividad óptima si se nos suministra entretenimiento,

2. y que no hay contenido que pueda defenderse, es decir, ninguno que no se pueda transformar en material de entretenimiento y, en cuanto tal, ser servido en la mesa,

la referida elite disfraza como "entretenimiento" todo contenido que desea que sea asimilado. Por tanto, *el entretenimiento es el arte tendencioso del poder*. Incluso su *arte tendencioso es vanguardista*, pues con su ayuda hoy ya han quedado sometidas las víctimas previstas para mañana y para pasado mañana, o sea, que la victoria ya se halla asegurada antes de haber vencido. Y vista así, *la ciencia ficción es el arte tendencioso vanguardista de la técnica*.

Naturalmente, con esto no se pretende decir que el entretenimiento sea "arte vanguardista" ("moderno", en el sentido de la historia del arte); nada sería más absurdo. Ciertamente es lo contrario, a saber: que el entretenimiento se sirve casi en exclusiva de las formas más obsoletas y los idiomas más desgastados, de esos que no comportan ninguna dificultad incluso para el analfabeto, tampoco para el analfabeto del sentimiento. Ahora bien, esto no es ningún contraargumento: que sea de anteayer en el sentido de la historia del arte no contradice su aplicación vanguardista en el sentido pragmático; al contrario: el entretenimiento es tan adecuado a su papel de heraldo justo *porque* es obsoleto, es decir, *porque* mediante su fluidez puede garantizar que no provocará ninguna oposición.

Precisamente por eso; pues, puede ser enviado sin ningún riesgo como heraldo de avanzadilla por el poder.¹

§ 4

El sistema conformista: demasiado bueno para ser reconocido.

Tras estas últimas reflexiones, parece que hay que revisar a fondo nuestra imagen esbozada al principio. ¿No habíamos descrito a los autores de ciencia ficción como ladrones? ¿No los habíamos atrapado *in flagranti* al copiar los *blueprints* de los técnicos e ir vendiendo a domicilio el futuro robado? ¿Qué ha quedado de la verdad de esta primera imagen? ¿No será más adecuado ahora presentar a los supuestos ladrones como las criaturas de la misma técnica, como los hijos, que ésta misma crea, para tener pioneros que poder enviar como avanzadilla?

"No tan rápido", oigo decir. "A fin de cuentas, los autores de ciencia ficción son *free lancers*, o sea, escritores libres. Y al final, la técnica no es una empresa que encargue la producción de novelas fantásticas."

Claro que no. Sin embargo, también es igualmente irrefutable que los textos están redactados *como si* fueran por encargo, como si procedieran de autores perfectamente asimilados, por no decir de funcionarios sumamente complacientes. Y esta apariencia resultaría misteriosa si nuestro interpelante tuviera razón. ¿Cómo queda, pues, la cosa? ¿Tenía razón nuestro interpelante o no?

No. Y lo que tenemos delante tampoco es simplemente una "apariencia". De hecho, la objeción provenía de un hombre que no comprende el tipo específico de función de la *sociedades conformistas*. ¿Qué es lo que no había entrevisto?

Que frente a las sociedades conformistas ya carecen de validez dos distinciones, de cuya legitimidad no habíamos tenido antes motivo para dudar. ¿Qué distinciones?

1. La distinción entre coerción explícita e implícita.
2. La distinción entre asimilarse y ser asimilado.

¹ Por lo demás, la táctica de establecer lo de anteayer para la realización de lo de pasado mañana es común a todos los grupos de poder. Así, por ejemplo, en el ámbito de la historia musical nada hay más "de anteayer" que los *lieder* que se utilizan para fines revolucionarios; y si las leyes de los conservatorios musicales del siglo XIX aún se mantienen en alguna parte es únicamente en esos *lieder*.

1. Las sociedades conformistas, que en verdad trabajan “como engrasadas”, funcionan como *sistemas armónicos preestablecidos*. Esto significa que, en cuanto tales, en ellas sobran acciones de coordinación reconocibles y diferenciables. Dado que los individuos se acoplan como tornillos normalizados en hembra normalizadas, el sistema puede prescindir ampliamente de procedimientos que sirven para la conformación expresa e, igualmente, la mayoría de veces los individuos pueden ahorrarse tener que acoplarse a su sistema mediante esfuerzos de adaptación explícitos. No se entienda mal: por supuesto, lo que aquí se cuestiona no es que los individuos sean tallados de forma adecuada, ni que se incrusten en el sistema; al contrario: ambas cosas se dan sin pausa. Lo que se cuestiona es únicamente que éstos procesos tengan lugar como acciones de asimilación *especiales*, que tengan necesidad de realizarse en esa forma. Y se afirma que ese carácter explícito sobra, porque la vida y la actividad de la sociedad conformista en cuanto tal lleva a cabo *sin más* ese trabajo de asimilación; más aún, lo hace de manera tan poco ostentosa como radical. Naturalmente, de esa “vida y actividad como un todo” forman parte no sólo nuestras relaciones interhumanas; es más, éstas quedan en un segundo plano, pues hoy lo que ocupa el primer lugar son las relaciones entre nosotros y nuestro mundo de cosas, es decir, de aparatos; de hecho, estamos asimilados a nuestro mundo, ante todo, mediante nuestra adaptación a los productos que nos circundan a la manera de sirenas, regulándonos de acuerdo con los miles de dispositivos que, juntos, conforman nuestro “mundo” y sirviendo a los mecanismos de asimilación del instrumental técnico y administrativo, indispensable para nosotros, de manera que somos servidos por éste. Dado que nadie tiene libertad para escoger su propia época y, por tanto, tampoco para elegir “su mundo” de entre los mundos posibles; dado que, al fin y al cabo, nadie puede vivir sin la época en que le ha tocado nacer, *tampoco hay nadie que no esté asimilado*. Esto vale no sólo para las mujeres normales y corrientes, sino también para los críticos profesionales del propio tiempo, para quien escribe estas líneas, para los programados proletarios lumpen de hoy, los *beatniks*, pues también éstos sólo necesitan levantar una vez el teléfono o poner en marcha su giradiscos, que tanto les entusiasma, para comprobar que están insertos en el sistema, del que supuestamente se mantienen a distancia con “gran rechazo”, y que, si no colaboran, tienen que renunciar incluso a su polémica contra el sistema.¹

¹ Con esto no se le da carta de naturaleza al conformismo; más bien es necesario que el no-conformista tenga las cosas claras sobre sí mismo, es decir, tenga claro hasta qué punto no le es posible colaborar, en qué

Ahora bien, no hace falta abordar ese tipo de semejantes *frustrated non-conformists*, pues la esencia del actual mundo conformista consiste justo en que no permite prosperar a *outsiders* interesantes (en cualquier caso, sólo en una medida mucho menor que los sistemas precedentes, por ejemplo como el *juste milieu* del siglo XIX) o bien en que promueve o incluso crea la extravagancia, cuando la necesita como alibi. Filosóficamente, *interesantes en verdad son sólo los no interesantes*, es decir, esos millones que funcionan flexiblemente en la estructura. Y de éstos es válido que en su existencia no hay ni la más insignificante iniciativa para no asimilarse *sin más*, ni el más insignificante acontecimiento que no los asimile *sin más*; por eso, ya no necesitan medidas o cuidados especiales para su asimilación.

Por eso, por ejemplo, sólo raras veces es necesario proponer al radioyente emisiones que sirvan propiamente a su adaptación. Eso sólo es necesario si el sistema como conjunto gira hacia una nueva dirección de manera rápida y drástica. Más bien el hecho de que sin la radio no pertenezca ya a su mundo es justo un garantía de su asimilación; y viceversa, el radioyente tampoco tiene necesidad de insertarse en su sistema mediante especiales ejercicios de asimilación. Más bien en cuanto señor y propietario de su aparato, ya ha cumplido su deber habituándose a ser su siervo y su propiedad, a dejar que el aparato llene su tiempo libre, o sea, lo llene a él mismo.

Naturalmente, todo esto suena, también a mis oídos, como un círculo vicioso argumental, es decir, como si el buen funcionamiento se explicara mediante la bondad del funcionamiento. Por supuesto, esta objeción no es directamente falsa, pero tampoco tiene fuerza demostrativa. Y no la tiene porque la forma circular (más bien, espiral) integra el mecanismo de la misma adaptación; con esto me refiero a que toda adaptación se completa por el mero hecho de su existencia; toda adaptación, que empieza a funcionar, funciona *mejor* a causa de ese inicio; la que ya funciona bien funciona *aún mejor* a causa de su buen funcionamiento; todo el que está adaptado se adapta mejor que el todavía no adaptado; toda unidireccionalidad crece de forma automática. Es indiferente si se trata de un crecimiento “geométrico” en sentido estricto (en cualquier caso es mayor que el aritmético); y ciertamente no hay ninguna acción humana en que el principio de progreso (por lo demás, ya debilitado) predomine de manera tan indiscutida como en el proceso de la adaptación.

debe colaborar para poder vivir como crítico y llevar a cabo su oposición. El problema no es desconocido: es el de la *colaboración*, ciertamente en el sentido más amplio, no sólo en el político.

Ejemplo: Una vez que hemos empezado a asimilarnos al ritmo de una máquina, podremos asimilarnos con mayor facilidad aún a su ritmo, porque ya la tenemos algo controlada o porque ella ya nos tiene algo controlados. Y cuanto más profundamente la dominamos, más profundamente nos vemos arrastrados. Hasta que, en palabras del "Fischer" de Goethe, "estamos perdidos"; hasta que hemos sucumbido a ese *ideal punto profundo, en que nuestro servicio a la máquina y el funcionamiento de la misma conforman un único proceso*. Con todo, tampoco con esto se ha alcanzado aún un definitivo punto conclusivo, pues ahora *estamos adaptados al ser adaptados como tal*, mucho mejor adaptados que antes (y, por tanto, también mucho más expuestos a un ulterior engranaje); y es discutible si se puede hablar de una suspensión del aumento.

Es superfluo subrayar que lo que vale de toda adaptación particular, vale también del sistema de adaptación, que se denomina "sociedad conformista".

Después de todo esto resultará algo más claro por qué malentendido había interpuesto su objeción nuestro interlocutor: lo que éste no había comprendido es que la vida actual en cuanto tal y como conjunto ya lleva a cabo el trabajo de conformación y, por tanto, hace superflua la conformación como procedimiento especial e invisible la existencia de conformación. Y esta ignorancia suya no es casual; más bien procede de que a él, *en cuanto conformista, no le está permitido conocer la mecánica del conformismo*, pues forma parte del deber del conformista no salirse jamás de la ilusión de la libertad. Y este deber lo cumple malinterpretando la omnipresencia de la asimilación y su falta de expresividad como su no existencia.

En suma: el mecanismo de asimilación actúa como inexistente, porque funciona efectivamente y de manera tan básica y sin lagunas que no necesita asimilaciones como medidas especiales. De manera dialéctica no podría funcionar. *Es demasiado bueno para ser reconocible.*

§ 5

Todo y nada.

La pregunta: "¿Qué nos convierte propiamente en siervos en el sistema conformista?" podríamos responderla de igual modo con "todo" y con "nada".

Con *todo*, pues no necesitamos más que dejar nuestra casa —no, propiamente sólo despertar— para de inmediato vernos cortejados por las sirenas que nos

seducen y mandan, y componen hoy nuestro mundo: por los millones de aparatos, formas de hablar, usos, opiniones y *behaviour patterns*, que exhiben sus encantos, nos llaman a coro de forma ensordecedora "¡Tómame!", "¡Haz mi voluntad!" y "¡Entra en el juego!"; y, antes de que sepamos hacia dónde se va, ya nos vemos arrastrados por su corriente. Y *estamos* a sus órdenes, nos *dejamos* llevar, *entramos* en el juego sin tan siquiera sorprendernos por su violencia acogida; al contrario: nada nos parece más obvio que confiarnos a ese barullo, nada más natural que ver en esas criaturas sirénicas "nuestro mundo" y, en el orden, incluso se nos antoja que quien opone resistencia aterriza en el arroyo para escuchar de boca de la psicología, siempre presente en el barullo como juez, que es un inepto, un *poorly integrated* o, incluso, desleal.

Y sin embargo, también con *nada*, pues por más que escuchemos, en ningún lugar es posible oír la voz de una instancia central que exija de nosotros incondicionalmente que sigamos nadando en esa corriente. Y si de vez en cuando, en verdad desesperados, aseguramos que no queríamos, que no teníamos ninguna necesidad, que no debíamos hacerlo, que ningún dios nos había ordenado dejarnos llevar por la corriente; y aunque estuviera escrito que teníamos que creer y gritar y comprar con los demás, ya no tenemos ningún derecho; a veces, incluso, sucede que *se nos da* la razón, que quienes como nosotros son arrastrados sin resistencia nos dan la razón.

Cosa que, por supuesto, no nos está permitido malinterpretar o aprobar, pues esas víctimas no nos aplauden porque también ellas se sientan inquietas por la ausencia de la última voz que ordena, sino al contrario, porque ven en esa ausencia la justificación de su falta de resistencia y la razón jurídica de su buena conciencia. En otras palabras: *por más que lo hagan sin escrúpulos ni restricciones, las víctimas se enfurecen con nosotros sólo porque viven en la certeza de enfurecerse espontáneamente; y están tan seguras de esa ilusión suya porque no hay ninguna instancia central de mando que se muestre por ninguna parte, porque el deus de su sistema permanece mudo y absconditus y porque malinterpretan esa imperceptibilidad de su dios como no existencia, es decir, justo como su dios desea que se malinterprete*. De hecho y en verdad, éste permanece *absconditus* e imperceptible porque sabe que es el más poderoso si se mantiene escondido tras los bastidores y que la mejor manera de asegurar la integridad de su dominio es no dejarse percibir.¹

¹ A veces sucede incluso que las criaturas seductoras nos dan la razón y, aparentemente en contra de sus intereses, afirman que "ninguna persona ha de tener que". "Tú no necesitas", suena una propaganda

Por tanto:

Cuanto más integral es un poder, más muda es su orden.

Cuanto más muda es una orden, más obvia resulta nuestra obediencia.

Cuanto más obvia es nuestra obediencia, más segura resulta nuestra ilusión de libertad.

Cuanto más segura es nuestra ilusión de libertad, más integral es el poder.

Éste es el proceso circular o espiral que mantiene en pie la sociedad conformista y que, una vez puesta en marcha, va perfeccionándose automáticamente.

§ 6

Pasividad vestida de actividad.

Con esto ya hemos tratado de forma implícita la segunda “neutralización”, la neutralización de la diferencia entre ser asimilado y asimilarse, pues sólo hay una respuesta para la pregunta sobre qué sucede cuando el sistema conformista funciona: *hacer con* [co-laborar] (la expresión ya ha aparecido repetidas veces).

Pero ¿qué es eso? ¿Es un “con”? ¿O es un “hacer”? ¿O un proceso *sui generis*?

Esto último. ¿Y qué significa?

Que ya no es posible trazar la línea de demarcación entre pasividad y actividad, es decir, entre ser asimilado y asimilarse.

Esto puede malinterpretarse de dos maneras.

Primer malentendido: en la tesis sólo se ha hecho una constatación empírica.

Falso. Dado que en ella se cuestiona la validez de un par de categorías, hay que entenderla como tesis filosófica. Aquí se afirma no sólo —cosa que podría bastar para el uso sociológico doméstico— que los dos procesos, el activo y el pasivo, en el sistema conformista transcurren siempre de manera simultánea, de manera interdependiente y confluyente, porque, si se afirma que *siempre* se dan la interdependencia y confluencia, no queda claro sobre qué base y con qué derecho se sigue hablando de *dos* procesos.

de sombreros dirigida a los “señores desenvueltos”, “pero ¿no puedes probarme circunstancialmente?”; de esa manera, esta sirena pone de manifiesto su enorme interés por alimentar nuestra ilusión de libertad y anunciar su supuesta preocupación por nuestra libertad.

Segundo malentendido: la tesis realiza una afirmación sobre nuestra actual *situación de investigación*, a saber: que todavía somos incapaces de trazar la frontera (entre asimilarse y ser asimilados).

Falso. Más bien realiza una afirmación sobre nuestro *objeto de investigación*, es decir, sobre el sistema conformista. O sea, afirma que en ese sistema ya no existe la línea de demarcación entre hacer y dejar. Y esto no significa que *aún* no podamos trazar esa línea, sino lo contrario: que *ya no podemos*.

También en épocas anteriores hubo científicos que, confiando en su acervo conceptual, ampliamente acreditado, intentaron seguir imponiendo sus categorías a los objetos, que ya no se sometían al ámbito competencial de las mismas; o sea, que corrían tras algo no existente. Y ésa es justo la afirmación que definiendo aquí: que si en los sistemas conformistas, o sea, en el mundo del “hacer con” buscamos la línea fronteriza entre actividad y pasividad, entre asimilarse y ser asimilados, corremos tras algo inexistente.

Eso es tan cierto como que quien hoy consume algo, al mismo tiempo sucumbe a una alimentación de forraje; que quien enciende libremente su aparato de radio, lo hace siempre ya como una persona educada para la “servidumbre” [sólo para escuchar]; que quien expresa su punto de vista, siempre propaga ya una opinión que le ha sido servida en bandeja. Y al contrario: que quien recibe el encargo de propagar una opinión, lo hace ya siempre como una convicción personal; que quien se ve obligado a escuchar encuentra ya siempre en su existencia como oyente “su” diversión; que quien obedece a la presión del consumo siempre tiene ya “de por sí” apetito de lo que se le ha puesto a mano. De la misma manera también es cierto hoy (esta afirmación es la base de otras más específicas) que *quien es asimilado es que también ya se ha asimilado; y viceversa: que quien se asimila es que también ya ha sido asimilado; en suma: que aquello con lo que nos las tenemos que ver en los sistemas conformistas es un único proceso, un proceso “medial”*,¹ pretender descomponerlo en sus partes de actividad y pasividad resultaría tan sin sentido como fraccionar la periferia de un círculo en su parte convexa exterior y su parte cóncava interior.

¹ Es una cuestión abierta si la expresión “medialidad” (*La obsolescencia del hombre*, vol. I, cap. V, § 18) puede pretender ser una categoría filosófica. En cualquier caso, puede servir como una señal de advertencia que nos libra de recaer en el uso de conceptos alternativos que ya no son válidos; o como un indicio del “lugar del *desideratum*”, es decir, del sitio en que debería empezar el trabajo categorial.

Por supuesto sería un burdo engaño hacer pasar esa "medialidad" por algo positivo, por ejemplo, como un testimonio de que espontaneidad y pasividad o "libertad y dependencia" (como nos vemos obligados a oír tan a menudo en las celebraciones académicas) "están reconciliadas". La parte de pasividad (en la medida en que aún se pueda separar) es incomparablemente mayor que la de la espontaneidad o la actividad; y ciertamente *no hay ningún sistema que sea tan asimétrico y esté tan mal equilibrado como el conformista*. Afirmar que somos "activos" está en general aún justificado sólo porque nuestra actividad es utilizada y mantenida en su existencia aparente por aquella *power-elite*, que nos desea pasivos; porque aún sigue existiendo sólo como un vestido (ciertamente indispensable), que nos viene puesto para que, en él, llevemos a cabo nuestra pasividad sin quejarnos.

Esto suena contradictorio sólo para quien aún no tenga claro cómo, de qué forma y en qué situaciones se desarrolla su sumisión. Nadie que haga examen de conciencia al respecto podrá afirmar que es asimilado sólo en situaciones vitales psicológicamente inequívocas, sólo cuando se deja llevar (por ejemplo, como el televidente, que sueña con los demás los "sueños soñados de antemano" para él) y cae en un estado mecánico-sonámbulo. Mucho más a menudo sucumbimos a los poderes que nos asimilan cuando, de manera muy lúcida (ciertamente, sin tener claro que obedecemos a una orden) *hacemos* algo, por ejemplo, "hacemos con" los demás lo que "se" hace.¹ Por más que podamos ha-

¹ Lo que hace treinta años (1933) nos horrorizó: el *servil sometimiento* de una población en la forma de un *levantarse*, fue de hecho sólo un ejemplo completamente especial, espectacular y sangriento de la asimilación, que se da de una manera no aparente en el mundo conformista que se autodenomina "libre". Por supuesto, esta similitud con el totalitarismo desaparece sistemáticamente o, mejor, incluso se transforma en una contradicción global. Ahora bien, nuestro estar asimilados lo demostramos cuando nos dejamos seducir para colaborar en esa desaparición y transformación y cerramos los ojos ante esa similitud. Hoy no hay ningún actuar menos libre, ni más claramente asimilado que esa jerga común del "mundo libre", pues por más indignante que pueda sonar es incontestable que la *power-elite* del conformismo no se queda atrás en las cosas decisivas respecto a sus supuestos antagonistas, los dictadores: también ella puede ajustar nuestras actividades como "procesos" puros, como componentes de funciones mecánicas; y lo que puede hacer, también lo hace. Y a pesar de todo, es capaz de mantenernos ininterrumpidamente en la ilusión de la autonomía, la libertad y la actividad; y también lo hace. Ciertamente, porque no puede hacer otra cosa; esto implica que también ella, es decir, el aparato de poder que ella dirige, es "medial", pues lo que éste hace y nos hace, lo hace a partir de las exigencias de su existencia y pervivencia de manera tan automática que frente a él también resulta problemática la búsqueda de la "línea de demarcación" entre actividad y pasividad. Son muchas las cosas que parecen hablar a favor de que somos las víctimas de un monstruo, que a su vez es la víctima de su propia existencia y pervivencia.

bernos creído ocupados cuando anteayer viajábamos en el coche, que se conducía entonces, hacia donde anteayer había que viajar para contar como un cero lleno de valor; o cuando ayer íbamos corriendo tras el nuevo búnker privado antiatómico (pues éste, con su discoteca hi-fi desmontable, con su secadora incorporada y con su Biblia que se autoilumina a discreción —véanse las instrucciones de uso— se consideraba un *must*; y porque habría sido insopor- table no tener *también* ese *must*); el hecho de que ayer nos esforzáramos realmente y hoy todavía nos sentimos rendidos de cansancio, no demuestra que ayer y anteayer hiciéramos algo en verdad por iniciativa propia. Nuestro ajetreo *no era nuestro* asunto, sino el de aquellos para quienes era un negocio. Y no era una prueba de actividad, sino de que éramos víctimas de una manera en apariencia activa. No otra cosa es lo que indicábamos con nuestra afirmación de que nuestra actividad sigue perdurando sólo porque puede ser utilizada como el "consumo de nuestra pasividad". No se puede hablar de un "equilibrio" (actividad frente a pasividad). Al contrario, nuestra pasividad ya es completa; y con ella nuestro servil sometimiento. Si, convertidos en laboriosos, vamos de aquí para allá con el variopinto vestido de una supuesta actividad y una supuesta libertad, se nos *estafa respecto a la libertad de notar la falta de libertad*; y cuando como consumidores por obligación vamos tras las mercancías para que éstas nos llenen hasta los últimos rincones de nuestra alma, ya hemos desahuciado incluso aquella última reserva, inaccesible desde fuera, de privacidad, libertad y dignidad en que aún habían podido recluirse nuestros antepasados, desde Epicteto hasta los que ayer predicaban la "autenticidad" existencial. De la misma manera que hoy es mínimo el muro entre "dentro y fuera" (pues nuestro "interior" está repleto de mercancías suministradas), también es mínimo el muro entre "activo" y "pasivo", entre "libre" y "no-libre"; y la superación de esa diferencia procede de la hegemonía de la pasividad y la no-libertad, por más que esto parezca contradecir las reglas usuales de la aritmética.

En el primer volumen se habló de que, para el radioyente y el televidente, el mundo doméstico ya no está separado del mundo exterior por ninguna pared.² Ahora bien, esta desaparición de la pared no es por ejemplo una curiosidad que se pueda explicar a partir de la particularidad técnica casual de los medios de comunicación. Más bien esa particularidad debe su éxito en exclusiva al hecho de que se corresponde de la manera más exacta a una de las exigencias características del sistema conformista, que no es sino la *ausencia de paredes*,³ pues en el sistema conformista ya no están permitidas las paredes. Se ha desmontado no sólo la pared entre actividad y pasividad, entre esfera privada y pública, sino incluso entre “alma y mundo”. ¿Qué significa esto?

Que el conformista óptimo es no sólo conformista, sino *congruista*.

Y esto, a su vez, significa que no sólo se conforma a los contenidos, que han sido pensados para él y se le han suministrado, sino que al final *el contenido de su vida psíquica coincide con esos contenidos*. En concreto:

que sólo necesita y sólo puede necesitar lo que está pensado para él;
que sólo hace y sólo puede hacer lo que se le ha hecho;
que sólo siente y sólo puede sentir tal como se le exige.

Fórmula: *Dado que en el sistema conformista se lleva la oferta y la demanda a la congruencia;*

y se hace de manera que las ofertas se presenten como mandatos;

y esos mandatos, a su vez, funcionan como prohibiciones, es decir, de manera que impiden de hecho a quien demanda siquiera imaginar algo diferente de lo que se le ofrece,

ha caído la pared entre exterior e interior.

Resultaría absurdo seguir concediendo a una persona así, que se ha convertido o ha sido hecha “sin paredes”, una “mismidad” o una vida interior pro-

¹ En la teología católica, “congruismo” es la doctrina (expuesta principalmente por Francisco Suárez) sobre la gracia divina, según la cual la gracia concedida por Dios a un alma es eficaz porque ésta la acepta; una aceptación, por lo demás, ya prevista por Dios al concedérsela. (N. del T.)

² Véase *La obsolescencia del hombre*, I, segunda parte, El fantasma, § 13.

³ Resulta evidente la estrecha conexión entre el conformismo y la ausencia óptica de paredes: la arquitectura de cristal.

pia. Dado que es, sin ningún tipo de residuo, idéntica con el material que se le ha instilado, sólo en ella acierta de pleno la fórmula que un materialista del siglo XIX¹ acuñó para el hombre en general, a saber: *El hombre es lo que come*. Haber contribuido a que esa frase estúpida se convirtiera en verdad es el mérito de que puede vanagloriarse el conformismo. El hecho de que el material de que aquí se trata no sea material en sentido físico (o sólo lo sea en una parte mínima), no mejora en absoluto la situación del “congruista”.

Por tanto, resulta falso afirmar que el hombre se haya convertido ahora en “sin alma” por la rotura del dique entre exterior e interior; o que el alma del “congruista” esté ahora “vacía”. Y no sólo es falso, sino absolutamente la inversión de la verdad, pues lo cierto es que *el alma del congruista*, dado que es por completo inundada sin parar por el mundo que afluye a ella (el mundo de las mercancías, opiniones, sentimientos, actitudes, etcétera), está *terriblemente saturada*, incomparablemente más llena que lo estuvieron antes las almas; que ella, como la espuma con el agua, se ha convertido en co-extensiva con el mundo, al menos con lo que ha pensado como “mundo” para ella.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver aquí el singular “el congruista”? Congruistas los hay o *en masse* o no los hay en absoluto. La afirmación de que ha caído la pared entre suministrador y suministrado acierta si se refiere a millones de personas o no se refiere a nadie. Obviamente, a millones. Y por supuesto no a millones de personas cualesquiera, sino a las actuales, es decir, a las que viven en la era de la producción y reproducción de masas. Eso es lo decisivo, pues significa:

1. que a esos millones por lo general se les suministra un material *similar* o incluso un único e *idéntico* material (como, por ejemplo, a través de la radio). A su vez, esto significa

2. que para esos millones, los “otros” son primariamente *compañeros de suministro*, en vez de personas como ellos. A su vez, esto significa

3. que todos los “compañeros de suministro” resultan “congruentes” con el mismo e idéntico material. A su vez, esto significa

4. que este material, en cuanto pertenece a todos, es *propiedad socializada*. Y, por último, esto significa (así resulta comprensible nuestro título del parágrafo).

¹ Feuerbach, el autor de la frase, por más que dijera y argumentara seriamente la fórmula, jugaba con la *con-sonancia* alemana de los dos verbos “es” [ist] y “come” [isst]. (N. del T.)

5. que han caído no sólo las paredes entre suministrador y suministrado, sino también, por eso, *entre los mismos suministrados*. La tesis escolástica: "Si dos magnitudes son iguales a una tercera, también lo son entre sí" adquiere aquí este sentido: "Si dos compañeros de suministro son suministrados con el mismo material y son iguales a éste, también son iguales entre sí".

Resulta claro que entre semejantes "congruentes" con lo mismo (o sea, con algo idéntico) ya no pueden surgir dificultades de comprensión recíproca. Cada uno comprende al otro; queda superada la diferencia entre autoconocimiento y conocimiento del otro; el nombre de pila elimina el apellido; cada uno es *proximus* al otro, si bien lo es en un sentido nuevo; nadie se siente ya obligado a hacer valer su derecho a la privacidad; nadie ve ocasión para *no* compartir sus secretos con sus semejantes; y a ninguno de ellos les importa ya esto. Los congruistas ya no poseen verdaderos tesoros secretos o una propiedad psíquica privada; incluso lo que podrían considerar como propiedad privada forma parte de lo que se les ha suministrado; y se les suministra aun su ilusión de que lo que se les suministra es su propiedad privada. En suma: comparten ya, *sin más*, con los otros sus *privata*. Ahora bien, si se da el caso de que, a pesar de todo, a un "congruente" se le endosa o se nota cualquier particularidad, que no comparte con los demás —algo así como un fallo de confección o un lunar—, sólo lo comunica a los demás *a posteriori*, cosa que no le comporta ninguna dificultad, pues el psicoanálisis —siempre disponible para tales casos— pone en su mano los medios y métodos adecuados para ello. Ya hoy, *en la sociedad conformista, la falta de pudor es considerada como franqueza, o sea, como virtud; y ésta, como muestra de lealtad*. De entre las expresiones de nuestros contemporáneos no sé de otra más representativa de nuestra época que la famosa confesión de Eisenhower respecto a su cuerpo enfermo (naturalmente pronunciada por televisión para toda la nación): *I have nothing to hide*. Justo la desenvoltura con que pronunció (y podía pronunciar) esas palabras, las convirtió en un documento clásico de la sociedad conformista. No nos forjemos ilusiones: la disponibilidad para la exhibición, que hemos desarrollado bajo el "terror suave", es decir, en la sociedad conformista, es para nosotros tan característica como la manía de autoincriminarse de quienes viven bajo el terror sanguinario, es decir, en las dictaduras totalitarias. No se entiende por qué nuestro defecto ha de ser menos malo y menos degradante que el de los otros, que no nos cansamos de despreciar. Sólo que está menos extendido propagandísticamente.

Así pues, nadie tiene secretos; todos están abiertos a todos. Y pese a ello, para un autor que escribiera *Philosophy Fiction*, que tuviera que describir la sociedad perfectamente conformista de pasado mañana, sería una gran tentación presentar la generación de los nietos como *enmudecida*; más aún, como por entero enmudecida, no sólo atrofiada en cuanto a la lengua, como ya lo estamos nosotros hoy.

Naturalmente, esto suena contradictorio: apertura mutua sin resquicios y estar enmudecidos parecen excluirse. Pero sólo lo parecen, pues el enmudecimiento aflora no sólo (aunque éste es el caso más frecuente) cuando el abismo entre persona y persona es demasiado amplio o demasiado peligroso para ser superado, sino también *cuando es demasiado estrecho para que aún sea necesario tender un puente lingüístico*. Todo hablar exige una distancia mínima: la comunicación sólo tiene sentido si hay un desnivel entre quien habla y quien escucha; si A, que tiene información, permite participar de su saber a B, que no tiene información. Ese mínimo de diferencia ya no existirá entre los congruistas, que compondrán la perfecta sociedad conformista de pasado mañana: dado que a todos se les suministrará lo mismo, todos sabrán lo mismo. Y esto significa que cada oyente sólo podrá escuchar lo mismo que él podría decir igualmente; y quien habla sólo podrá decir lo que podría escuchar de cualquier otro. Por supuesto, en tales circunstancias, seguir abriendo la boca o el oído resultaría absurdo. Bellas perspectivas, pues desde el punto de vista filosófico esto significa que el conformismo triunfante no sólo hará desaparecer las diferencias individuales (como la diferencia entre "activo" y "pasivo"), sino incluso nuestra *differentia specifica*, es decir, nuestro λόγος ἑξειν.

Ahora bien, hoy aún no hemos llegado tan lejos, aunque ya hemos avanzado un buen trecho de ese camino. No es posible responder a la pregunta sobre si en nuestro mundo conformista ya se habla menos que en el de ayer o anteayer. En cambio es innegable que ya hay situaciones ominosas de enmudecimiento, por ejemplo la de la familia que está sentada ante el televisor, sin decir palabra, mientras come. Y más importante que esta situación especial me parece la nueva *función* que ha adquirido el hablar en la sociedad conformista, siempre que el término "función" aún tenga cabida en ella, pues nuestro hablar —al menos, a primera vista— parece haber quedado reducido a una activi-

dad por completo sin sentido. Con esto me refiero a que, cuando hablamos entre nosotros, expresamos una misma experiencia (que nos ha sido suministrada) de mundo y lo hacemos con palabras que pertenecen a un mismo tesoro de vocablos (igualmente suministrado) y, por eso, no llevamos a cabo más que un *intercambio tautológico*. De la mayoría de nuestros discursos, especialmente del *small talk*, cabe decir que las palabras y vocablos que intercambiamos con nuestros *partners* se parecen a las pelotas que van y vienen entre los tenistas; es decir, que las “pelotas” que “ofrecemos” hablando son idénticas a las que hemos recibido escuchando y que las que recibimos son idénticas a las que hemos dado; en resumen: que tomar y ofrecer se han convertido en intercambiables.¹ Si el señor A vendiera al señor B un panecillo *a* (suministrado por la panificadora P) y éste, para pagar al señor A el panecillo *a*, le diese un panecillo *b* (suministrado por la misma empresa e igual al panecillo *a*), la transacción no sería más absurda que la que se da en nuestro hablar cotidiano.

En otras palabras: *el barullo de millones de voces* que se produce hoy no *representa otra cosa que un único “monólogo colectivo”, pronunciado con roles repartidos*; en eso consiste en la actualidad la nueva función del hablar. La sociedad conformista como conjunto habla consigo misma. Ciertamente esto suena extraño, pero la extrañeza no es un contraargumento. Al contrario, está justificado preguntar (pues esa actividad no puede ser tan absurda como parece a primera vista) por qué la sociedad conformista aún no ha dejado que se adormeciera del todo ese hablar suyo tan atrofiado, por qué hoy aún sigue dando valor a monologar sin parar. Y la respuesta es: lo hace por interés por su propia existencia. O sea, porque su maquinaria jamás funciona por completo sin algún fallo; porque continuamente está expuesta al peligro de perder de nuevo su forma ya adquirida, su coeficiente de conformidad; porque continuamente necesita y es capaz de mejorar; o sea, porque sin cesar tiene que introducir medios para mantenerse y corregirse.

Ahora bien, antes ya habíamos subrayado que cumplimos nuestro deber de conformación mediante innumerables actividades (naturalmente sin adivinar

¹ Hoy, ese carácter intercambiable no sólo está por lo general aceptado, sino que incluso se utiliza expresamente con una ingenuidad insuperable: en la radio se ha introducido la costumbre (que en teoría sirve para “dramatizar” y a menudo tiene efectos desvariados) de leer un texto repartido a varias voces, de manera que resulta indiferente que la voz A lea la frase A y la voz B la frase B o al contrario; lo que importa es que haya varias voces para que quede asegurado el mortecino esquema de la vivacidad, o sea, la ilusión de un intercambio.

su naturaleza). Es más, en última instancia no hay ninguna actividad que no contribuya a ello. Y una de esas actividades, presumiblemente la más importante, es nuestro hablar unos con otros con miles de voces, pues así, hablando entre nosotros, eliminamos las diferencias que aún pudieran quedar entre nosotros; dicho de forma positiva: así esmerilamos exactamente nuestra conformidad para concordar a la perfección. El término “concordar” viene realmente como anillo al dedo, pues nos propone una imagen, que se adecua incomparablemente mejor a nuestro hablar que nuestra metáfora del tenis: la imagen de la *orquesta afinada [concordante]*. Hablando entre nosotros *afinamos* nuestros instrumentos, nos afinamos hasta que queda asegurado el *la* de la “sociedad de cámara”. Aquí acaba la validez de la imagen, pues la sinfonía para la que nos afinamos es un fragmento inhabitual, es decir, un fragmento que no ha de sonar más. La sinfonía para la que nos preparamos ruidosamente debe ser tan perfecta que puede quedar muda. Esto no es paradójico; al menos lo paradójico es banal, pues a fin de cuentas hoy hay centenares de trabajos que no son menos paradójicos, dado que los llevamos a cabo también con el sudor de nuestra frente, porque esperamos que así lleguen a ser obsoletos mañana. Y esto vale también hoy para nuestro hablar: *hablando vamos derechos hacia la situación ideal de una conformidad sin resquicios, hacia una situación en que todo concuerda “de por sí”*; esto es una situación en que sobra nuestro hablar uno mismo.¹ En el mundo futuro de nuestro autor de *Philosophy Fiction*, *nuestro hablar uno mismo será justo tan obsoleto como ya es hoy nuestro ir uno mismo a la caza o nuestro cocer uno mismo el pan*. Y si este reportero del futuro representara el día del triunfo de la vergüenza, en el que se instituyera el enmudecimiento total, como resultado de nuestro actual “monólogo colectivo” tendría plena razón.

Por supuesto: la imagen que hemos proyectado del conformista no es un retrato realista, sino más bien una imagen ideal terrorífica que se nos propone para su amena imitación. Pero esto no significa en absoluto que la descripción sea exagerada, que las cosas aún no estén tan mal para nosotros. No tenemos

¹ “De por sí” corresponde a la expresión alemana *selbstredend*, que literalmente significa “que habla consigo” o “habla para sí” y, en cuanto tal, lo que se dice resulta evidente y obvio, algo que se entiende por sí mismo. Y en un juego de palabras, ahora el autor dice hablar uno mismo, que corresponde al alemán *Selber-redend*, y que viene a decir que está de más hablar en primera persona, pues de hecho sólo existe el hablar común e idéntico. (N. del T.)

la más mínima razón para estar orgullosos de la diferencia entre nosotros y la imagen ideal, pues no se puede decir que conservemos todavía un último núcleo de nuestra individualidad de manera tan firme o un resto de autonomía tan inexpugnable. Ciertamente es lo contrario: que reconocemos el modelo que se nos ha suministrado; que nos medimos por éste y sólo por éste; y que con todas las fuerzas que tenemos a nuestra disposición tratamos de asemejarnos a él. Si esa total congruencia con el "congruista" total aún no se ha realizado es simplemente porque no conseguimos la equiparación al primer intento, al menos no del todo. *También hay que aprender a ser arruinado*, a dejarse inundar por completo y llenar sin resquicio: no es una tarea tan fácil. La mayoría de veces estamos "sobresaturados", casi en el sentido químico del término, o sea, incapaces de seguir absorbiendo un mundo que fluye. O el *quantum* que se nos propone es demasiado grande, o bien la velocidad demasiado rápida; en resumen: *somos incapaces de "mantener el paso" completamente*, al igual que el trabajador que aún no está del todo habituado a la cadena de montaje. Ésa es la única razón de que no seamos aún del todo congruentes con el congruista ideal. Así pues, eso no se lo debemos a nuestra fortaleza, sino en exclusiva a nuestra debilidad.

§ 9

Ergo sum.

Si intentamos aclarar esta situación nuestra, resultarán claras tres cosas:

1. que, en cuanto "congruistas", fracasamos porque de alguna manera aún somos "nosotros mismos";
2. que, al contrario, valoramos ese ser nosotros mismos como un "fracaso", o sea, vemos en nuestro yo todavía sólo un rudimento;
3. que no conocemos otra confirmación de nuestro ser nosotros mismos que la que se nos suministra mediante nuestro fracaso.

Naturalmente, todo este complejo es vergonzoso. Pero lo más vergonzoso es el tercer hecho; cosa que resulta clara si lo trasvasamos a la fórmula de una "prueba del yo", o sea, "del ser". Si lo hacemos, veremos cuán mezquino es el lugar que los contemporáneos ocupamos en la historia de la dignidad humana.

Digo "trasvasamos", pues no cabe afirmar que exista tal fórmula, una fórmula en que un congruista, en cuanto portavoz de sus compañeros de desventu-

ra, haya verbalizado su autoconfirmación y que esa fórmula se pueda leer en cualquier lugar. Semejante fórmula no puede existir porque iría en contra de la esencia del congruista sin esencia: confirmarse a sí mismo como sí mismo. Eso no sólo no lo puede hacer, sino que tampoco le está permitido; incluso no le está permitido poderlo. Y al contrario, en cuanto "ente" sólo se siente cuando "sigue el paso" [hace con], es decir, no siendo él mismo.

En cualquier caso, si uno de ellos resumiera su ser él mismo en una fórmula, ésta tendría que sonar así: *Todavía estoy atrás; por tanto, aún soy yo mismo*. Y esto significaría no sólo que su ser él mismo es una mácula, sino también que la mácula de su ser él mismo representa la única prueba de su ser él mismo. ¡Descartes, tápate la cabeza en señal de luto!

§ 10

La ayuda para la adaptación.

Por provocadora que pueda sonar la ecuación "fracasar" y "ser sí mismo", no se puede decir que sea desconocida o artificiosa. Más bien está presupuesta en la mayoría de las actuales psicologías vulgares. Y en el actual psicoanálisis vulgar americano desempeña incluso el papel de axioma fundamental. Naturalmente, con ello no se dice que allí se reconozca como el escándalo que representa. Al contrario: allí es *propagada*, pues en la tabla de valores que utiliza esta psicología (a pesar de su vocabulario sobre la *personality*) como fundamento de su trabajo aparece como figura canónica del hombre, que se acredita a sí mismo mediante la máxima adaptación; y esto significa: ser tan plenamente "congruente" como sea posible y *tan poco él mismo como sea posible*. Mediante la implantación de esa figura canónica ha impreso su sello —ciertamente no de manera expresa, pero sí inequívoca— a la identidad de "ser sí mismo" y "fracasar".

Y éste no es un sello cualquiera, sino que es casi oficial, pues la reputación que tiene la actual psicología es enorme; pero no porque el rango científico que ocupa sea objetivamente tan alto, sino al contrario, porque se la adorna con ese prestigio científico para que pueda cumplir su tarea principal con tanta autoridad como sea posible. Y esa tarea consiste en funcionar como portavoz de los poderes conformistas, es decir, en revestir con un vocabulario científico popular las exigencias de adaptación que nos ponen esos poderes, en proponerlas

con ese vestido al hombre y, mientras aún estemos dando coces contra el aguijón, en transformarnos en seres deseosos de adaptación o en mejor adaptados mediante un tratamiento efectivo.¹

Nada hay más característico de esos objetivos suyos (o de los que se le asignan) que las líneas de los nexos diagnósticos que le gusta trazar. Así, por ejemplo, se da la conexión de *self-centeredness*, *poor adaptation* e *inferiority complex* para referirse a que las personas están mal adaptadas a causa de su egocentrismo (patológico) y son inferiores a causa de su mala adaptación; y así caen víctimas de los tormentos de la inferioridad. Por supuesto, este esquema no es directamente falso, pues de hecho hay una condición, en que este síndrome es válido: la sociedad conformista. Es decir, que las tesis de la psicología (conformista con el conformismo) aciertan realmente respecto a las personas, que tienen que vivir como conformistas en esa sociedad. Pero sólo porque el conformismo ya ha triunfado. En otras palabras: el contexto causal del síndrome puede resultarnos claro sólo si invertimos la relación causal, que se supone obvia; o sea, si reconocemos que muchos de los que son considerados "enfermos" (por ejemplo, quienes son calumniados como *self centered*, reconocen su "ser sí mismos" como inferioridad y en verdad sufren por esa presunta inferioridad) han acabado enfermos por el conformismo; que éste mismo es, por tanto, el germen de la enfermedad. *Sanos que, para poder vivir en la sociedad conformista, aceptan como legítima la falsa medida con que son medidos, y la hacen propia, se contagian de esa falsedad y acaban en efecto enfermos por sus impacientes intentos de superar su presunta enfermedad.*

Nuestra teoría del "congruismo" no se podría acreditar de manera más convincente que mediante los presupuestos que comporta la psicología oficial, y los objetivos que ésta persigue. Claro que esto no significa que los psicólogos tengan claras sus premisas y objetivos. Por eso, no encontramos entre ellos razones bien calculadas; por ejemplo, en vano buscaríamos la tesis o siquiera una referencia a que el "hombre congruista" está compuesto únicamente de contenidos que le hayan sido inoculados; o a que las "paredes" entre interior y exte-

¹ Dado que nos parece normal que las ciencias nazcan como teorías académicas para que así, quizás, también puedan ser utilizadas y popularizadas, suena increíble la afirmación de que la *raison d'être* de la psicología consista en cumplir esa misión. Injustamente; pues el origen histórico y la actual razón de su existencia son cosas distintas, de manera que la pregunta "¿De dónde procede el fenómeno X?" debe completarse siempre con esta otra: "¿Cuál es la razón de que aún siga ahí el fenómeno X?". Y con nuestra afirmación de que hoy la psicología sigue ahí sólo porque se ha acreditado como útil ayuda para la adaptación, respondemos ya a esta cuestión adicional.

rior, entre persona y persona ya hayan desaparecido. Y naturalmente, esta ausencia no es casual; más bien es una actuación consecuente en el sistema conformista.¹ Con esto me refiero a que a los psicólogos, en cuanto son instrumentos del conformismo, no les está permitido revelar que el sistema, que se autodenomina "libre" y al que ellos sirven, aniquila la mismidad de la persona. Con todo, incluso esta explicación resulta todavía insuficiente y el discurso del "callar" es aún demasiado honorable, pues presupone que "quienes callan" habrían reconocido lo que callan; y no está permitido hacer este supuesto. Más bien uno de los deberes conformistas de quienes tienen la misión de convertirnos en ciegos consiste en ser ciegos también ellos mismos. Lo que no les está permitido revelar, tampoco lo *pueden* revelar ya; y no lo pueden *revelar* ya, porque ni siquiera lo pueden *ver*.

Por supuesto, jamás ha habido "seres sin ventanas", en el sentido leibniziano. Pero nosotros, los "sin paredes", no sólo no somos "mónadas", sino directamente sus antípodas. E incomparablemente más agudo que el problema leibniziano, a saber: por qué milagro podrían "armonizarse" los seres individuales aislados entre ellos, es hoy lo contrario, a saber: *la cuestión de por qué razón nosotros, "los congruistas", podemos convencernos de ser aún individuos y nosotros mismos.*

§ 11

El mundo expuesto.

Tal vez suene algo increíble nuestra afirmación de que los rasgos de nuestro retratado han conseguido ya por fin un perfil y aparecen claramente, pues lo que se ha expuesto es justo que la *differentia specifica* del conformista consiste en la *no claridad*; en que le *falta* todo contorno nítido; en que en la existencia del conformista han desaparecido totalmente todas las líneas de demarcación, que nos parecen obvias: entre espontaneidad y coerción, entre actividad y pasividad, entre necesitar y verse obligado, entre interior y exterior, entre individuo e individuo.

¹ No entro en si los psicólogos, en cuanto reconocen esos hechos, pierden su propio objeto, la *psyche* y de esa manera se convierten ellos mismos en "sin objeto" [inútiles].

Sin embargo, es claro que esto representa también un resultado: de la definición positiva de la niebla forma parte su indefinición. Y como ahora ya sabemos en qué consiste el conformista, tal vez también estemos en disposición de explicar el hecho, que al principio nos había sorprendido y había puesto en marcha nuestras reflexiones. De esta manera volvemos, pues, a nuestra pregunta original, que sonaba así: *¿cómo es que ciertos productos, que indudablemente no proceden de empleados, actúan como si fueran obra de los más hábiles empleados?*¹

Para retomar por segunda vez esta cuestión partamos de una expresión con que antes caracterizamos las cosas de nuestro mundo actual: las habíamos denominado “sirénicas”. ¿Por qué?

Porque son cosas publicitarias.

En efecto. Naturalmente, todo el mundo sabe que la publicidad, en especial la comercial, ha adquirido en nuestro mundo actual una proporción que, hasta hace poco, habría sido inimaginable. Ahora bien, por acertado que pueda ser este lugar común, no es suficiente: no daremos en el clavo mientras veamos en la publicidad sólo un hecho más entre otros.

No lo es, pues nosotros no vivimos entre cosas que nos circunden mudas e indiferentes. Sería ingenuo creer que hay, por una parte, nuestro “mundo” y, por otra, la posibilidad de poner aparte este o aquel trozo del mismo mediante la publicidad. Desde el momento en que todos los objetos de todo tipo se han contagiado de los objetos del actual tipo dominante, a saber, del tipo mercancía, vale más bien decir que *nuestro mundo es*, ya de antemano, *un universo de publicidades*. Consiste en cosas, que se ofrecen y nos solicitan. *La publicidad es un modo de nuestro mundo.*² En lenguaje ontológico: *en el “bellum omnium contra omnes” sólo se hace respetar como “ente”, sólo se reconoce como “ente” lo que irradia una fuerza de exhibición y atracción más potente que lo demás.* Formulado en términos negativos: lo que no se publicita, lo que no llama, lo que

¹ Cfr. supra: “La obsolescencia del individuo”, § 1 y ss. Que allí se trataba de autores de ciencia ficción sólo tiene una importancia secundaria desde el momento en que hemos llegado al ámbito de la fundamentación.

² El hecho de que la publicidad se haya transformado por la presión de la especialización en una rama particular, denominada *public relations*, desempeña un papel enorme y, de vez en cuando, como si sólo fuera una de sus clientes ávidas de publicidad, se publicita a sí misma; pero eso no contradice al hecho de que, de acuerdo con sus esencia, no sea nada especial, sino una modalidad de nuestro mundo.

no muestra, lo que no forma parte de la luz de los reclamos no tiene ninguna fuerza para solicitarnos, no lo percibimos, no lo oímos, no lo compartimos, no lo reconocemos, no lo utilizamos, no lo consumimos; en resumen: resulta “ontológicamente subliminal”, en sentido pragmático *no está ahí* [no existe]. Cuando Heidegger, no importa si con razón o sin ella, dio nueva vida al término “fenómeno” (que había quedado exangüe) mediante su interpretación “lo que se muestra”, no estaba pensando en absoluto en el carácter fenoménico de las mercancías que se publicitan; sin embargo, su interpretación da en el blanco en cuanto a éstas. Y como el tipo de éstas se ha convertido en el modelo de todos los demás tipos de objetos, su interpretación posee un valor incluso universal: lo que quiera ser tomado “en consideración” tiene que mostrarse. Así, el mundo se ha convertido en “exposición”; y ciertamente en una exposición publicitaria, que es imposible no visitar, porque siempre nos encontramos, sin más, en ella. El hecho, por ejemplo, de que los actuales hombres de Estado sólo puedan conseguir realidad política si, trucados con *political sex appeal*, aparecen ante las cámaras de televisión, ha quedado confirmado hace bien poco de nuevo en las elecciones americanas para la presidencia.¹ La depravación de esta expresión ya no se nota; más bien se utiliza de forma universal para evaluar las posibilidades de seducción de los candidatos al cargo.

Naturalmente, el carácter sexual que impregna el actual mundo de la publicidad y que ha alcanzado su punto álgido en los países con puritanas tradiciones de tabús, no es más que la confirmación de la ecuación en la actualidad imperante: ser = ser publicitario. Lo que aquí tiene lugar es un proceso de producción del todo normal: la “cualidad de seducción sexual”, que se consigue como materia prima natural e incluso gratis, se transforma en una atracción de las mercancías y es utilizada como tal. Los pechos publicitan acero; las piernas, whisky. La industria de la publicidad se ha convertido en la auténtica propietaria del cuerpo femenino, al menos de su imagen seductora. En cierto sentido, *todavía es sólo una casualidad* y de una importancia sólo secundaria *el hecho de que también las mujeres tengan un cuerpo* (dejando aparte que la competencia con las imágenes seductoras, en especial en países voyeurísticos, sea extraordinariamente fuerte). En el momento en que la transformación de la materia prima “seducción sexual” en seducción de mercancías parece tener visos de éxito, esa seducción pierde su carácter de tabú: la actual ausencia de pre-

¹ Observación de 1979: se trataba de la campaña Kennedy-Nixon.

juicios en cuestiones sexuales, en concreto en Estados Unidos, es hija de la libertad publicitaria, del *desmoronamiento de la mojigatería*, de cuyo “progresismo” se está tan orgulloso, un *hecho en exclusiva comercial*. Y el hecho de que el término “publicidad” tuviera en origen un sentido estrechamente erótico ha desaparecido por completo de la conciencia, desde que el mundo en conjunto se ha erotizado.¹

En cambio, la falta de deseo de esplendor, por no decir de irrealidad, que sigue llamando la atención de quienes visitan las ciudades orientales, consiste en buena parte en la ausencia de la publicidad de mercancías. Esa ausencia es natural, pues es evidente que los países en que las ofertas aún lleven retraso respecto a la demanda y en que ningún producto necesite dedicarse a una “lucha por la existencia” con sus semejantes tampoco necesiten mercancías que se expongan. Lo que allí falta es el camuflaje de guerra y señuelo de los competidores, que convierte el mundo capitalista en variopinto y reluciente. Como el visitante occidental está acostumbrado a identificar “mundo” y “mundo publicitario”, el mundo sin publicidad le produce la impresión no sólo de un desierto acústico y erótico, sino incluso de irrealidad.²

Por supuesto, con todo esto no se afirma que la publicidad sea fundamentalmente penetrante, que el mostrarse tenga que presentarse en cualquier circunstancia de manera estridente o chillona. Al contrario: hay muchas cosas que llevan a pensar que la estridencia de las últimas décadas no ha sido más que la enfermedad infantil del reclamo. La publicidad sólo parece haber entrado en su situación de madurez desde el momento en que empezó a caer en la cuenta de que mediante una premeditada falta de apariencia, aparentemente invisible y muda, como *hidden and subliminal persuasion* puede conseguir muchas de sus metas al menos tan bien —si no, incluso, mejor— como la publicidad espectacular; y desde que, en consecuencia, ha empezado a renunciar a su

¹ A esto corresponde que aquel ser, que en el siglo XIX se había considerado tan excitante, la prostituta como mercancía, se haya convertido en una figura aburrida. Nada hay más polvoriento que las obras de teatro, en que las prostitutas desempeñen un papel. Dado que la mercancía como prostituta, o sea, el universo de mercancías en cuanto universo de prostitución, ha alcanzado el predominio, la figura-modelo ha perdido el esplendor de la propia locura. Ha caído víctima de la abundancia de los objetos que se le han asemejado, o sea, de la universalización de su principio.

² La afirmación de que el mundo comunista no es en ningún sentido un “mundo publicitario” sería por supuesto también equivocada. Sin embargo, allí, el hombre es cortejado no por productos ofertados o por imágenes seductoras, sino por objetivos de la planificación productiva y por las imágenes de quienes son considerados la encarnación de esa planificación.

espectáculo. Ya hay empresas de publicidad que sólo a desgana desvelan que hacen publicidad. Claro que, aunque la ecuación “ser = ser publicitario” siga siendo de estricta observancia para esas empresas, hacen propia la máxima $\omega\sigma\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, es decir, la máxima: ¡*Actúa como si no existieras, como si no estuvieras ahí!* E incluso sucede que algunas empresas hacen publicidad a favor de su propia falta de apariencia y la ensalzan con medios inaparentes como signo de su discreción y su buen gusto. En el diccionario de las mentiras publicitarias, el término “discreto” tiene el sentido de “atacar por la espalda” y el término “de buen gusto” el de “con alevosía”. El engaño se convierte en sutil; incluso en la privación de libertad nada va más allá de la buena educación. No sería en absoluto injustificado describir *toda esta técnica publicitaria* como una inmensa *non violent action* o, más exactamente, como una *non violent aggression*. Es sabido que así, *non violent action*, se llamó un movimiento de oposición cuyos seguidores estaban convencidos de poder neutralizar la fuerza de penetración de los agresores no oponiéndoles ninguna resistencia. Este movimiento es la imagen especularmente invertida de la *non violent aggression* a la que estamos expuestos sin cesar, pues el ataque del mundo publicitario o, mejor, de todo el sistema conformista, se produce de manera tan *non-violently*, que neutraliza de antemano nuestra resistencia. Ambas acciones van juntas como fenómenos de nuestro siglo; ambas son características de la actual disolución de la alternativa “activo-pasivo”.

§ 12

El hombre empleado.

Así se ve, pues, nuestro mundo actual. Y como, dicho a la manera académica, las transformaciones ópticas de alcance tan revolucionario no pueden quedar ontológicamente sin consecuencias, esto significa que “ser-en-el-mundo-publicitario” representa un *status* ontológico de tipo particular; que nosotros, los que vivimos como conciudadanos de un mundo publicitario, estamos “ahí” en un sentido diferente de como estuvieron “ahí” nuestros padres y antepasados; que nuestra vida se juega como un incesante “ser cortejados”. Pero de nuevo, ¿qué significa esto? ¿Qué significa para nosotros, los contemporáneos?

Al respecto ya no puede haber ninguna duda: como la imagen del “congruista” ya nos resulta familiar y sabemos que, en cuanto “congruistas”, hemos

llegado a ser incapaces de distinguir entre espontaneidad y coerción, entre necesitar y ser obligados, la respuesta suena así: "Hacemos seguidismo de la publicidad". Y esto, a su vez, significa: *Vivimos como si estuviéramos reclutados de hecho para la colaboración, como si desempeñáramos un trabajo por encargo.*

Sin embargo, ¿por qué seguimos utilizando ese timorato "como si"? ¿Realmente necesitamos todavía esa reserva? Porque, ¿en verdad depende la respuesta a la pregunta sobre si estamos reclutados o no, si desempeñamos un trabajo por encargo o no, de si hemos estado expresamente alistados para la colaboración? ¿No depende, más bien, de si tenemos la libertad de *oponer resistencia a la publicidad*?

Únicamente de eso. Fuera de la libertad de resistir no hay aquí otro criterio.

Y por eso, la respuesta puede sonar de otra manera, ha de sonar de otra manera. Dado que no tenemos esa libertad de resistir, vale decir: "*Hemos sido empleados*" y "*Hemos sido reclutados*".

Regla: *Si los seres, que han sido despojados de la libertad de oponer resistencia a la publicidad, son cortejados, justo por eso se convierten en reclutados. Su existencia es, así, ser reclutados.*

Detengámonos aquí un momento, pues tras las diversas idas y venidas a que nos hemos visto obligados para sondear el terreno del conformismo, ahora hemos alcanzado de nuevo el punto, del que habíamos partido: el problema del "ser reclutados". Del "ser reclutados" al "ser empleados" sólo hay realmente un paso verbal: en vez de "ser reclutados" podemos hablar con toda tranquilidad de "ser empleados". Ya nada impide la ecuación que, desde el principio, era nuestro objetivo. Enunciémosla, pues, por fin: *Nuestro ser conformista es ser empleados.*

§ 13

Falso reparto, falsificación de la actividad y mecanismo de desplazamiento.

Como ya se ha dicho, esta fórmula no contiene nada jurídico: sería vano buscar contratos entre "*partners sociales*", reglas o certificados de nuestro ser empleados. Sin embargo, el hecho de nuestra dependencia no queda afectado

por esa falta, sino al contrario: reforzado, pues forma parte de la esencia de la relación "amo-esclavo" (en la medida en que se pueda hablar de un truco como la "esencia") ser el supuesto de todo lo contractual. Y esto significa que el "señor" puede ahorrarse obligar y atar mediante un contrato expreso al "siervo", al que ya ha atado sin más.

Naturalmente, dado que el carácter publicitario de nuestro mundo procede de la hegemonía de nuestro mundo de mercancías, no existe ningún testimonio más claro de nuestro ser empleados que la función que desempeñamos como *clientes y consumidores*: cuando por la publicidad, es decir, por la necesidad que nos ha sido impuesta, adquirimos los productos, de cuya venta y producción continua dependen los productores; cuando destruimos estos productos al usarlos y luego, tras su destrucción, necesitamos nuevos productos, estamos cumpliendo un encargo y, por tanto, una cadena de encargos que nos han conferido los productores. *Somos empleados como liquidadores.* En un texto molúsico apócrifo se dice: "Estad agradecidos a quienes comen, a quienes duermen y a quienes no duermen. Son trabajadores domésticos, que no saben que desempeñan un trabajo doméstico y, a pesar de no saberlo, son fieles. Al comer en la mesa sirven a quienes necesitan la destrucción de sus productos para seguir haciendo su cosecha; al dormir, a los fabricantes de camas, que mañana desearán suministrar nuevas camas para sustituir las utilizadas; y al no dormir mantienen la producción de pastillas para dormir. *De hecho, los dioses han creado su hambre únicamente porque consideraron conveniente que sólo existiera la producción.*" Por exagerado que suene este *aperçu* teológico, su núcleo de verdad es innegable. Y que esto también es válido hoy lo testifica, mejor que cualquier prueba prolija, una única expresión reveladora que desde hace medio siglo utiliza sin ningún prejuicio todo periódico americano para caracterizar a quien, sin ganas, está dispuesto a cumplir como empleado los encargos de comprar y consumir que se le han asignado: la expresión moralizante *lazy customer*.

Lo cierto es que la mayoría de veces estos encargos se presentan disimulados como encargos y que casi nunca contemplamos nuestro usar y consumir como cumplimiento de un deber y desempeño de un trabajo. Ahora bien, poner en juego esta ceguera nuestra como objeción contra la realidad de nuestra relación de empleados sería absurdo, toda vez que esa relación debe su solidez e irrevocabilidad precisamente a nuestra falsa conciencia.

Al contrario, es absolutamente sensato o, mejor, incluso indispensable preguntar con qué medios se produce nuestra falsa conciencia. Indispensable, porque el mecanismo de engaño que actúa en el mundo conformista es diferente de los mecanismos de engaño que nos son familiares de tiempos precedentes. ¿Cómo se lleva a cabo, pues, nuestra falsa conciencia?

Primero, negativamente: no porque se nos inoculen falsas teorías o “ideologías”. En cualquier caso, las ideologías ya no son decisivas; está plenamente justificado el término *des-ideologización*, hoy convertido ya en tópico. En cambio, no está justificada o incluso es engañosa la satisfacción, con que se utiliza este término, como si indicara el final del engaño. No se puede hablar en absoluto de un “final del engaño”. Si ahora las ideologías empiezan a morir es, justo, por lo contrario: porque se han convertido en superfluas, es decir, porque ahora les está permitido —y con esto estamos ya determinando positivamente el mecanismo de engaño— ceder ante un principio que es incomparablemente más engañoso que el “ideológico”: el del *falso reparto*. ¿A qué nos referimos con esta expresión?

Nos referimos a la táctica de los actuales comitentes de clasificar de manera falsa los encargos, cuyo cumplimiento esperan de nosotros, de repartirnoslos en una versión camuflada, con seudónimos, con etiquetas, cuyas leyendas no sólo esconden la naturaleza real de los encargos, sino que expresamente inducen a engaño indicando otra naturaleza; es decir, nos sugieren las más diversas formas del así llamado “diseño del tiempo libre”, o sea, de “no trabajar”. A las “falsificaciones de mercancías”, de todas conocidas, corresponden hoy las *falsificaciones de actividad* (relacionadas de forma estrecha con aquéllas), que resultan más fatales precisamente por ser desconocidas como principio. Y hasta qué punto son fatales lo demuestra, por ejemplo, el falso etiquetado “ducha”, que adornaba las cámaras de gas en los campos de exterminio: con esa leyenda se transformó el encargo laboral en que en realidad se pensaba, a saber: el encargo “¡Convértete en basura!”, en un encargo de tiempo libre, a saber: en el “¡Refréscate con una ducha!”. El resultado es conocido.

Este ejemplo basta para impedir el malentendido de la expresión “falsa clasificación”. Quien ve en las clasificaciones (da igual que sean o no correctas) únicamente ordenaciones llevadas a cabo *post festum* por académicos en sus escribanías, sólo operaciones teóricas del pensar y, por eso, en teoría sin consecuencias, jamás ha reflexionado sobre el significado pragmático del pensar. La distinción neta entre “procesos reales”, por un lado; y “clasificaciones me-

ramente teóricas” *a posteriori* y, por eso, sin consecuencias, por otra, no corresponde a nada en la praxis; con esto, por supuesto, no se niega que esa distinción sea a menudo enormemente práctica. En cualquier caso, las clasificaciones son siempre medidas prácticas; y muchas de ellas, incluso, en vez de ir cojeando tras la realidad, la preceden. Y ello justo porque de *si* y *como* desempeñamos los encargos depende de *como qué* (lo que significa: cómo son clasificadas) nos son asignadas. Y no cabe imaginar algo que tenga más consecuencias y, por tanto, más realidad, que ese “como y si”.

Por tanto, no somos engañados con la ayuda de una *superestructura* que se nos suministra por separado, sino con la de algo que ya *forma parte de la estructura* de la realidad. El engaño actual se encuentra siempre ya “*alibi*”, es decir, en otro lugar, a saber, ya siempre escondido en el interior de la misma praxis. Y este alibi es la mayor suerte que le cabe esperar al engaño: como éste ha renunciado ya a una existencia particular y, por tanto, no se presenta como axioma de engaño identificable o refutable o como doctrina propagada conscientemente, está en disposición de actuar exactamente como lo había hecho su maestro clásico, Ulises, que espiaba a Polifemo en la oscuridad de la cueva: mintiendo con aparente humildad al decir que él era *nadie*.¹ Y mediante ese supuesto su “ser nadie” y “no ser” también puede ofuscar a sus adversarios y triunfar sobre ellos.

Esta táctica de falsificar el trabajo de encargo transformándolo en ocupación de tiempo libre resulta del todo clara cuando la reconocemos como parte de un todo mayor, de un sistema de engaño más amplio. Este amplio sistema es el *mecanismo de desplazamiento*. ¿A qué me refiero con esto?

A un mecanismo, cuyo principio y capacidad consiste en regular de forma sistemática ese llevar a engaño, es decir, en ordenar falsamente *todas* las actividades, de manera que las actividades, que en verdad pertenecen a la clase A, se presenten como de la clase B y éstas, que en verdad pertenecen a la clase B, se presenten como de la clase C, y así sucesivamente. Dado que A es desplazado al sector B y B al C, el *mecanismo de desplazamiento* salta a la vista.

¹ El autor se refiere al canto IX, 360, de la *Odisea*. El engaño de Ulises es posible porque su nombre en griego, Οδυσσεύς [léase Odiseus] tiene cierta consonancia con οὐδείς [léase udeis], que significa ninguno o nadie. Más que de modesta humildad, como dice Anders, cabría hablar de engaño conscientemente disimulado con la consonancia. Así al menos lo interpretaron Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*. (N. del T.)

De hecho, nada resultaría más falso que creer que sólo nuestro “trabajar” es víctima de la falsa clasificación. Existe igualmente la inversión de ese procedimiento: es habitual calificar como “trabajos” unas actividades que en verdad no son “trabajos”. No necesitamos buscar ejemplos de esa inversión: los dos clásicos son Auschwitz e Hiroshima. Esos exterminios, que naturalmente y en verdad fueron *hechos* —y, por supuesto, hechos criminales—, se les encargaron a quienes los llevaron a cabo como *trabajos* o como *jobs*. Ya se sabe qué consecuencias trajo consigo esa falsa clasificación; y no me refiero a la última consecuencia, escombros y ceniza, sino a la penúltima: al efecto sobre sus autores. Dado que éstos, en cuanto criaturas de la era industrial, habían aprendido que el trabajo nunca *olet* o, mejor, ni siquiera *puede* despedir olor, y que es una ocupación cuyo producto final nada tiene que ver fundamentalmente con nosotros ni con nuestra conciencia, llevaron a cabo los encargos de asesinato de masas, que se les había asignado con la etiqueta de “trabajo”, sin ninguna contradicción, igual que cualquier otro trabajo. Sin contradicción, porque lo hicieron con la mejor conciencia. Con la mejor conciencia, porque lo hicieron sin conciencia. Sin conciencia, porque por el tipo de asignación estaban absueltos por la conciencia. *Off limits* para la conciencia.

B en vez de A y C en vez de B. La correspondencia es perfecta. De la misma manera que entonces la acción fue desplazada a la clase “trabajo” (y, naturalmente, en casos semejantes se sigue desplazando también hoy), asimismo nuestro trabajar es desplazado a menudo a la clase “diseño del tiempo libre”. Y de la misma manera que los pilotos de los bombarderos o funcionarios de la liquidación no sabían *que* actuaban ni *lo que* asumían con su actuar, tampoco nosotros, en cuanto clientes y consumidores conformistas —pues creemos utilizar libremente nuestra libertad—, sabemos *que* desempeñamos un encargo ni *qué* encargo realizamos. La intención y el resultado de ambos desplazamientos, pues, son idénticos; la correspondencia es perfecta: aquí como allí está asegurada nuestra colaboración sin escrúpulos; aquí como allí la resistencia —en caso de que despertara— queda sofocada en su germen. Y muchas de las cosas que vacilaríamos en llevar a cabo, que directamente rechazaríamos si se nos asignaran como trabajo de encargo al acabar el trabajo, las desempeñamos si se nos asignan falsamente clasificadas, sin resistencia o, mejor, incluso solícitos o, mejor aún, incluso con gusto.

Desde hace más de cien años se ha intentado impedir al trabajador mediante el suministro de una “falsa conciencia” reconocer que es trabajador: no otro

era el objetivo de la táctica de atajar la formación de su conciencia de clase. Cabría suponer que la increíble mejora que ha experimentado la vida del trabajador en las últimas décadas, y que, en muchos países incluso ha eliminado ya la expresión “proletario”, también ha significado el final de esa acción de impedimento. El caso es, justo, lo contrario, pues la acción de impedimento se ha extendido tan enormemente, que ahora ya *nadie* forma parte de las víctimas del engaño. La razón es evidente: dado que, por una parte, el consumo se ha convertido en un trabajo de encargo y, por otra, no hay nadie que sea no consumidor y, por tanto, no empleado, resulta *necesario hacernos a todos nosotros imposible la comprensión de nuestro status y del tipo de nuestra ocupación. Ahora bien, esto significa que, cualquiera que sea la clase de la que provengamos, en general nos hemos convertido en nietos de los proletarios de ayer: en engañados.*

Ciertos publicistas parecen no cansarse jamás de repetir con un ligero reproche, a veces incluso con malicia, que el nivel de vida del trabajador actual es al menos tan alto como el de la clase burguesa de ayer. Por supuesto, la constatación es verdad: probablemente incluso es una subestimación. Claro que sólo es verdad si se la ve como la mitad de la verdad, pues es igualmente cierto que el *nivel de verdad* (con esto no me refiero a la medida de nuestro amor subjetivo a la verdad, sino, de manera análoga al “nivel de vida”, a la *medida de la verdad que se nos adjudica*) de la actual sociedad de consumo en su conjunto, supuestamente sin clases, es al menos tan bajo como el nivel de verdad del proletariado del siglo XIX, si no incluso más bajo. La irrefutable semejanza de las clases se ha producido no sólo en la forma de un ascenso, o sea, de abajo arriba, sino a la vez también en forma de un descenso, o sea, de arriba abajo.

§ 14

La esclavitud postcontractual. Somos agentes secretos.

A los contemporáneos nos llena de orgullo, no sin razón, en cuanto trabajadores, llevar en el bolsillo nuestro contrato de trabajo y poder presentarnos como *partners* legitimados para trabajar. En comparación con la situación de nuestros antepasados, esclavos o siervos, la nuestra parece de hecho idéntica con la libertad. Ahora bien, lo que ignoramos es que esta “libertad” nuestra actual existe sólo porque en el lugar de la “esclavitud precontractual” se ha instalado una *esclavización postcontractual*; una esclavitud que resulta incondicional,

si no trabajamos; y es incondicional, porque aún no somos lo suficientemente libres para notarla; y, propiamente, esta esclavitud postcontractual tendría que hacernos terriblemente escépticos respecto a nuestro orgullo de libertad. De hecho, la situación a que nos hemos visto conducidos es la inversión total de lo que hasta hoy habíamos sido habituados. *Hoy no vivimos bajo la maldición del trabajo, sino bajo la del ocio.* Mientras hasta hoy había sido obvio considerar nuestras horas de trabajo como la “isla de la no-libertad” dentro de nuestra existencia, en comparación, más libre, ahora aquéllas se han convertido en la isla de la libertad; en cualquier caso, únicamente si trabajamos, estamos provistos de derechos identificables y jurídicamente asegurados. El tiempo de trabajo regulado nos proporciona incomparablemente mayor libertad que el tiempo libre, en apariencia no sometido a ninguna regulación y, por eso, abierto a cualquier regulación o contenido secretos. *Cuando las sirenas de las fábricas anuncian el final del trabajo, al mismo tiempo anuncian también que, entonces, se instala el monopolio inevitable del mundo sirénico de los mass-media y la publicidad; que, entonces, estamos sometidos a él; que, entonces, empiezan las horas de nuestro ser empleados, sin límites ni contrato: las horas, en cuyo barro tenemos que combatir con el sudor de nuestro rostro de ocio.*¹ Da igual lo que se nos imponga: bolígrafos que escriben bajo el agua, el orgullo de quienes pretenden dominarlo todo o canciones melodramáticas, que nos aseguran que el amor sólo florece en el Mississippi, o conservas con garantías de mantenerse frescas en el ocaso del mundo; ninguna cláusula regula lo que está permitido o no, que nos asignan los poderes publicitarios a quienes pasamos nuestro tiempo de no trabajo como empleados suyos. Cuando el negro recolector de algodón, convertido en dócil mediante la publicidad suministrada como entretenimiento, acaba instalando el brillante aparato de televisión en su ruinoso barraca; o cuando mi vecino empieza a canturrear “por sí mismo” la canción del Mississippi que se le ha insuflado cien veces en los oídos, y acaba adquiriéndola en una tienda de discos para poder considerarla como algo propio y a sí mismo como su propiedad, ambos obedecen de manera tan incondicionada, tan sin contradicciones y tan plenamente consecuente como jamás habrían hecho en las horas que con ingenuidad consideran como sus únicas “horas de

¹ Algo análogo vale, naturalmente, del tiempo de la desocupación total: en qué medida lo ha demostrado, por ejemplo, la falta de resistencia de los parados ante la propaganda nacionalsocialista en los años 1932-1933. Si se diera algo parecido como consecuencia de la introducción de la automatización en los actuales Estados Unidos, sería cualquier cosa menos sorprendente.

trabajo”. “Plenamente consecuente”, porque la esclavización, en la que se introducen mediante esa obediencia, no representa sólo un momentáneo acontecimiento particular. *Mediante la adquisición se convierten más bien en “congruentes” con lo adquirido, se hacen tan insulsos, imbéciles y vulgares como su propiedad; la no-libertad de su tiempo libre contamina su existencia como un todo y, además, de manera definitiva.*

Lo que vale de ellos, vale más o menos de todos nosotros. Dado que somos *doblemente no-libres* —pues en eso consiste nuestra “ilusión de libertad”, denominada “libertad”—, es decir, *despojados de la libertad de sufrir bajo nuestra no-libertad, desempeñamos nuestras tareas, a las que estamos obligados como cortejados, sin reconocerlas como tareas, sin quejarnos.* Lo que a nosotros, los clientes, se nos hace creer de manera tan insinuante como “servicio al cliente” no es otra cosa que el sistema de medidas mediante las cuales somos reclutados para nuestras prestaciones de servicio; y el vendedor, con la solemne afirmación de que “nuestro deseo” es “para él una orden”, está pensando por supuesto en lo contrario: que hemos de transformar su orden o la de la empresa en un “deseo propio”. Muchas veces, incluso, presupone que llevamos a cabo ese trabajo de transformación de forma automática o ya lo hemos hecho globalmente para el futuro entero. Casi nunca se nos pide directamente que hagamos esto o aquello, sino casi siempre que deseemos hacer esto o aquello. Nada es tan característico de los dictados de la “esclavitud postcontractual” como ese *desvío a través del deseo*, siempre que se pueda hablar de un “desvío”, pues no existe un camino más corto hacia nuestra obediencia. Es el más corto, porque es el más llano; el más llano, porque no puede producir resistencia al mismo; y no lo puede, porque (por razones psicológicas, cuyo examen nos llevaría demasiado lejos) no hay ningún “no quisiera desear eso”, análogo a “no quisiera hacer eso”. Pero tanto da que sea camino o desvío, pues mediante ese procedimiento siempre se aseguran al mismo tiempo dos cosas: tanto nuestra obediencia estricta, como nuestra total ilusión de libertad. No, incluso una tercera —y más no se puede pedir en verdad—, pues ante todo son los mismos que mandan, quienes sacan provecho de ese “desvío”; y no sólo (cosa que se sobreentiende) comercialmente, sino también en el ámbito moral. Si ellos han producido nuestros deseos, es efectivamente cierto (es decir, *se ha convertido en cierto*) que no nos ofrecen nada, que no corresponda a nuestros deseos. A partir de esa verdad inducida mentirosamente pueden *imaginarse la mejor conciencia con la mejor conciencia*; es decir, creerse que nos satisfacen a nosotros y nuestras exigencias con el respeto que nos deben.

Así pues, no es posible imaginar un mundo más hermoso, un entendimiento más estrecho entre las dos partes: ambas tienen el derecho de lavarse las manos en la inocencia e, incluso, *mutuamente*. Y si hubiera un contemporáneo, que tuviera la ironía brechtiana, la capacidad de escribir una opereta de crítica social, que, en vez de presentar mágicamente algo irreal, representara de forma teatral el encanto corrupto de la realidad actual, podría concluir su *libretto* con un final apoteósico, con un doble coro, en que los publicistas y los empleados impugnarian, con armoniosa indignación, la existencia de la obligación y *alabarían con armonioso credo la libertad del dominio como dominio de la libertad*.

Por supuesto se objetará que desempeñamos *con gusto* los encargos que se nos asignan: que disfrutamos cuando la Coca-Cola espumea ante nosotros; y que si nos dejamos llevar por la nostalgia al escuchar el mencionado disco del Mississippi, es para satisfacer una añoranza. Es verdad. Por desgracia, es verdad. Sólo que eso no supone una objeción. O más exactamente: sólo es *la objeción deseada*, o sea, la que *hemos de hacer* en cuanto engañados y, por tanto, la que confirma nuestra teoría. Pues *el gusto no protege contra la esclavitud*. Más bien el cumplimiento de los encargos nos llena de gusto únicamente porque habíamos obedecido la orden de desear lo ordenado y porque la regla de que el cumplimiento del deseo está unido al gusto es válida sin excepción, incluso cuando se trata del cumplimiento de deseos ordenados. De hecho, nada hay que confirme de forma tan definitiva el carácter del trabajo y la esclavitud como “nuestro gusto”. Y pongo entre comillas las dos palabras sólo porque el autoengaño empieza ya con el uso del “adjetivo posesivo”, pues entre “nuestro” y “nuestro” hay una enorme diferencia. *El pronombre posesivo indica no sólo nuestra posesión, sino también ser poseídos*. La expresión “nuestro gusto” no es más verdadera que la de “nuestra ideología”, “nuestro campo de concentración” o “nuestras necesidades”. Cuando se nos inoculan ideologías ya no somos sus propietarios, sino más bien su propiedad, incluso estamos “poseídos” por ellas en algunas circunstancias. Cuando, en cuanto internados en un campo de concentración (por no hablar de los números tatuados en nuestro brazo), llamamos “nuestro” a ese campo, no queremos decir que nos pertenece, sino al contrario, que le pertenecemos. Cuando vamos tras “la ropa interior de Mozart”, no nos vemos obligados por nuestras necesidades, sino por la necesidad de quienes tienen necesidad de nuestras necesidades y nos

suministran la necesidad de ese suministro a fin de que estemos maduros para ese suministro de camisas.

Y exactamente lo mismo vale para nuestro *disfrute*. Cuando disfrutamos de las mercancías que se nos suministran, los beneficiarios de nuestro gusto no somos nosotros, sino quienes nos llaman a disfrutar. El “desvío a través del deseo” es siempre, al mismo tiempo, también el “desvío a través del disfrute”; y *nuestro disfrute no tiene otra raison d'être que la de servir al disfrute de quienes nos emplean*. Ahora bien, está claro que eso nuestro, que está ahí sólo para servir, en sentido estricto no es “nuestro”. Si se considera esa prestación de servicio del disfrutar en un contexto mayor, resulta evidente que el espacio de nuestra libertad es mayor y las maneras de la no-libertad son más numerosas de lo que hasta hoy habíamos supuesto. De la misma manera que sigue siendo válida la definición marxista, que dice que en cuanto no-propietarios de nuestros medios de producción somos no-libres, también lo es, por otra parte, que hoy esa definición ya no basta. Dicho con exactitud: sólo es válida para un tercio de nuestra actual no-libertad. Para describirla por completo, tenemos que completarla con dos añadidos: primero, añadiendo que hoy también estamos excluidos de la co-determinación de los efectos de nuestros productos, cosa que, en determinadas circunstancias, vale asimismo si somos propietarios de nuestros medios de producción;¹ y, segundo, añadiendo que nuestras alegrías por los productos, en cuanto cumplen una función de servicio, en última instancia pertenecen a quienes son servidos a través de esas alegrías y, por tanto, tampoco son propiedad nuestra.

Ya se sabe que los moluscos expresaron este tipo de maquinaciones con mucha mayor rotundidad de lo que solemos hacerlo nosotros. De hecho, nos han llegado un par de versos en que se formula con insuperable franqueza el desprecio que mostraron los productores a las alegrías de sus clientes. En el himno fragmentario “Fuerza mediante la alegría”, que los industriales moluscos cantaban en ocasiones solemnes, se decía:

... nuestra fuerza, mediante sus alegrías

y en la siguiente estrofa:

... pues ha de gustarnos,
si le gusta al pececillo.

¹ Véase al respecto el artículo del autor “*Siamo tutti come Eichmann?*” en *Mondo Nuovo*, 6-1-1963.

y en el estribillo, probablemente de todas las estrofas:

¡Loor y gloria a los consumidores,
nuestros agentes secretos!

Lo que aquí me importa es esta última denominación de "agentes secretos", pues acierta respecto a nosotros, los consumidores, más exactamente que cualquier otro término que pudiéramos inventar *ad hoc*. Está claro que aquí se utiliza en un sentido inhabitual. Mientras se suele definir como "agente secreto" a aquel cuya función de agente es secreta y no ha de ser conocida por aquellos entre quienes tiene el encargo de actuar, *aquí se denomina "agente secreto" al consumidor porque a éste no le está permitido saber la naturaleza de su actuar y porque cuando esté sentado ante su plato a él mismo le resultará un secreto, para qué y quién desempeña su actividad*. Sin embargo, en cuanto hayamos entendido esta utilización inhabitual de la expresión, nos estará permitido asumirla y afirmar: en calidad de consumidores, los contemporáneos somos sin más agentes secretos.¹

§ 15

Excursus sobre los asesinos perversos sintéticos²

Es sabido que la "falsificación de la actividad", o sea, el principio de asignarnos como "disfrute" los trabajos de encargo, se ha extendido ahora incluso a los trabajos, cuyo carácter de trabajo no se deja camuflar tan fácilmente como

¹ Para quienes ya conocemos el "mecanismo de desplazamiento" y el "desvío a través del disfrute", nos resulta naturalmente cómico que justo esta expresión "agente secreto", que desvela por completo la verdad, a lo largo de siglos e, incluso, por parte de los molusicólogos más notables haya sido puesta bajo sospecha o con el aplomo de la estupidez se haya definido directamente como "perversa". Pero por supuesto que la posibilidad de comprender el nuevo sentido de la expresión se les negó a los filólogos. Probablemente esta limitación suya representaba, a su vez, su propio desempeño del servicio secreto, pues tampoco se les había desvelado que, a través de la fidelidad y obstinación con que mantenían su falta de comprensión, desempeñaban un servicio.

² Asesinos perversos es la traducción que hemos preferido para el término alemán *Lustmörder*, en el que aparece la referencia al *gusto* o *disfrute* (como hemos venido traduciendo *Lust*), toda vez que "perverso", aplicado a personas, a sus sentimientos o instintos y a sus acciones, significa: "capaz de hacer mucho daño a otros y de gozar con su padecimiento" (cfr. M. Moliner, *Diccionario de uso del español*). En todo este parágrafo, el autor trata de desentrañar el sentido, inusual como él mismo dice, del término *Lust*; por eso, cuando define la esencia del actual asesino perverso dirá que ese asesino es *lustig*, que hemos traducido por "feliz", en el sentido de gozoso, pues cumple su trabajo "gustoso" y, en esa medida, es feliz. (N. del T.)

el de nuestro consumo por encargo. Ya existen empresas, en que nuestro servicio a los aparatos se transforma, mediante los más agresivos ritmos musicales de los altavoces, en una especie de "baile manual" y, con ello, en un disfrute. Resulta del todo comprensible que los arrebatados por esta música experimenten su trabajar como disfrute, tal vez incluso como "arrebataador". Y, a pesar de todo, para estos satisfechos vale también que, desde el punto de vista moral, su disfrute no sea "suyo", sino que pertenezca más bien a quienes habían echado el cebo del disfrute, a quienes "les gusta, si le gusta al pececillo".

Por supuesto, esta falsificación de la actividad es incomparablemente aún más fatal que aquella de la que caemos víctimas nosotros en cuanto consumidores: mientras como consumidores sólo nos hacemos daño a nosotros mismos, en cuanto productores dañamos a los otros; nuestro trabajo, camuflado de disfrute, tiene, como cualquier otro trabajo actual, consecuencias imprevisibles que van más allá no sólo del ámbito de nuestra propia persona, sino también más allá de nuestra imaginación. Hace poco llegó a mis oídos este rumor: *ya hay determinados procesos parciales en las Chemical Warfare Productions que se realizan, acompañados musicalmente*, es decir, edulcorados o sazonados con pimienta; no he podido verificar si esto se corresponde con los hechos, pero no me sorprendería la confirmación del rumor, pues lo que aquí sucede resultaría consecuente, es decir, sería una *doble falsificación de la actividad*; con esto me refiero a que ahí se pondría en marcha el "mecanismo de desplazamiento" como un todo. Y esto no sólo no sería sorprendente, pues lo sorprendente sería lo contrario: que se renunciara a llevar a cabo el principio tan plenamente como fuera posible. Supongamos que el rumor es cierto, pues coincide con el principio dominante. ¿Qué es lo que se habría producido ahí?

Respuesta: Se les habría asignado a quienes son en verdad agentes (mediante una preparación del asesinato de masas)

1. su actuar como "trabajar" y
2. su "trabajar" como "gusto".

O leído al revés: *lo que se presentaría como "gusto" sería sólo un trabajar disfrazado; y esto, a su vez, sólo un actuar disfrazado*. Ahora bien, *dado que el objeto de ese actuar sería "asesinato"*, éste sería también el objeto (ciertamente invisible) de su trabajar y, con ello, también el objeto (de igual modo invisible) de su gusto. En resumen: *esos trabajadores serían "asesinos perversos", si bien a través de un desvío*.

Con escarnio se dirá: "Los asesinos perversos más ingenuos del mundo, pues desconocen la naturaleza de su gusto. Por tanto, en esas circunstancias, ¿por qué considerar el asunto como un escándalo?"

A lo que habría que responder: justo *porque* son ingenuos, *porque* les es desconocida la naturaleza de su gusto. De hecho, su ingenuidad está producida artificialmente, han sido condenados a ella por aquellos que necesitan a ingenuos para perpetrar con su ayuda lo más malicioso [y, por eso, menos ingenuo]; y esa *función de la ingenuidad* es, precisamente, el escándalo que nos escandaliza. Sería un malentendido total creer que nuestra comprensiva admisión de su ingenuidad contradice su clasificación como "asesinos perversos". La verdad es lo contrario: que la diferencia específica de esos asesinos perversos sólo resulta clara mediante nuestra comprensiva admisión, pues *la esencia del actual asesino perverso consiste justo en que no le está permitido saber que es un asesino, sino únicamente que es "feliz"*. Dicho de otra manera: podemos admitir con toda tranquilidad que "la perversidad asesina" del ingenuo, en la medida en que no es tanto un gusto perverso *por* el asesinato cuanto un gusto perverso *con la finalidad* del asesinato, se diferencia del habitual gusto perverso por el asesinato, ya que, en la medida en que esa diferencia no influye en el hecho objetivo de que su gusto perverso culmine en el asesinato, queda intacta la legitimidad de las expresiones "asesinato perverso" y "asesino perverso".¹

El hecho de que quienes han sido hechos ingenuos mediante el cumplimiento de su deber puedan provocar la más extrema destrucción sólo representa la mitad del escándalo, pues a eso hay que añadir que ellos mismos están destruidos, porque su ingenuidad —y esto lo digo en un sentido por completo no metafórico— representa una escisión de la personalidad producida artificialmente; una escisión que vamos a llamar *enfermedad esquizofrénica del trabajo*. "Escindidos" están los trabajadores, porque la relación entre su afecto (aquí, la inocente alegría gozosa por la música en el trabajo) y la naturaleza de su afecto (aquí, la producción de medios de aniquilación, que hace culpables) ha dejado de existir; y porque esa grieta es tan definitiva que los así "escindi-

¹ "Los empleados para matar", se dice en un manual molúsico para generales del Estado Mayor, "deben desempeñar lo que se les ha encargado sin inhibiciones ni escrúpulos. Para hacerlo, no les está permitido sacrificar la ilusión de su candidez. Nada garantiza el mantenimiento de esa ilusión con tanta seguridad como el camuflaje del cumplimiento de su deber como disfrute. El disfrute que les atribuimos es, pues, una forma del necesario despojo. A aquéllos a quienes les dejamos disfrutar se les nubla la visión del objeto de su actuar."

dos" no sólo ya no echan en falta la relación perdida, sino que ya no son capaces de echarla en falta.¹ "Uno ríe, el otro conoce el chiste", se dice en Molusia.

Pero me refiero a "enfermedad del trabajo" porque ésta es la consecuencia del actual sistema de trabajo, a saber, de la división del trabajo. Resulta casi incomprendible que la regla que rige aquí jamás haya sido formulada a pesar de su simplicidad. Dice así: *La división del trabajo en varias partes divide siempre a los individuos que trabajan así. La division of labour convierte a los individuos en "dividuos"*.

"Dividuos", en este sentido, son aquellos cuyos afectos ya nada tienen que ver con la naturaleza del afecto; aquellos a quienes no les está permitido sentir lo que hacen y a quienes, por eso, se les endosan sucedáneos de afectos y emociones completamente extraños a la acción (en este caso, gusto por la música). Karl Kraus describió algunas ejecuciones de la primera guerra mundial en las que a varios ahorcados con torpeza se les hacían cosquillas de manera tan horrorosa que, fuera de sí por esa gracia, olvidaban su morir y se balanceaban de aquí para allá hasta que el nudo se cerraba, es decir, hasta que morían (literalmente se mataban) de risa. En el medio siglo transcurrido desde entonces, se ha ido aún más lejos en la misma dirección, pues la música en la industria de la aniquilación no significa otra cosa que, ahora, también a los verdugos se les "hacen cosquillas" para que, fuera de sí por la gracia y ciegos respecto a lo que hacen, "riendo se metan dentro" de su asesinato.

Sea lo que sea lo que la psicopatología y la psiquiatría puedan decir sobre la actual esquizofrenia, sólo la comprenderemos en un plano etiológico si la contemplamos como consecuencia de la división del trabajo, que escinde las prestaciones que propiamente son interdependientes, es decir, si la vemos como la situación normal del actual hombre que trabaja. El horror que sentimos respecto a aquellos empleados de los campos de exterminio, que solían trabajar

¹ Por lo demás, la posibilidad de separar el afecto y la naturaleza del afecto es utilizada ya como truco a veces por la industria del entretenimiento. No puedo olvidar una escena de un film italiano, el primer plano de un lactante llorando ante el cadáver de su madre de una manera que destrozaba el corazón. No tardé mucho tiempo en informarme sobre el sentimiento que experimenté durante la proyección: el de no haber sabido nunca antes lo que significa para un niño perder a su madre, pues pronto supe cómo se habían conseguido esas lágrimas y esos gritos: pinchándole con agujas. Por repugnante que pueda ser, no se diga que no es ejemplar. No menos repugnante es la alegría, a la que se ven empujados los trabajadores con ayuda de la música durante su trabajo. Ambos casos son gemelos, pues tanto en uno como en otro vale que el afecto y su naturaleza están escindidos y que el derecho a la síntesis les está prohibido a los actores. Esta síntesis tiene lugar, más bien, en un tercer lugar: primero, en el alma del conmovido espectador del film; luego, en el libro maestro, que muestra el aumento de la producción.

sin afectos hasta la tarde para luego dedicarse a afectos y emociones que nada tenían que ver con su trabajo (los verdugos leían incluso a Hölderlin), ese horror nuestro por las “personas corrientes” [*Biedermänner*] de la era técnica sólo nos lo podemos permitir, si nos incluimos a nosotros mismos como objetos de nuestro horror.

Quien haya caído en la cuenta una vez de que entre las metas del tratamiento actual de las personas no hay ninguna que se persiga de manera aproximadamente tan sistemática y también de manera aproximadamente tan exitosa como la producción de esta esquizofrenia nuestra; y de que hoy ya hemos llegado tan lejos como para interpretar mal nuestra participación en la preparación del asesinato de masas como disfrute “ingenuo”, ya no considerará irreal la idea de que un día la redención del juicio final tendrá lugar “de manera gozosamente agradable”, es decir, embellecido con canciones melodramáticas o (nada mejor) con música clásica.

§ 16

Trabajo doméstico y dispersión.

En cuanto consumidores somos “agentes secretos”, así habíamos concluido el penúltimo párrafo.

Por supuesto, con eso no nos referíamos a que nos hubiéramos convertido en “agentes secretos” por ser consumidores, sino más bien a que nos hemos transformado en consumidores porque, cuando disfrutamos, desempeñamos de la manera más fiel el “papel de agentes secretos” que se nos ha asignado; porque en ninguna situación se nos puede engañar tanto y caemos víctimas de ilusiones tan sin resistencia como en la situación de consumo. Ahora bien, en este sentido el disfrute es *hors de concours*, porque es una *εὐεργεια* (dicho con Aristóteles), es decir, una actividad, que ya contiene en sí su *τελος* (el disfrute), como por ejemplo ir a pasear, a diferencia de ir a hacer un recado; expresado en términos negativos porque para quien disfruta ya no existen metas no conseguidas a las que aún esté orientado o a las que aún sirva.

Naturalmente, para los *hidden persuaders*, que desean que seamos cómplices conformados, no puede haber nada mejor que la existencia de *εὐεργεια*: sólo porque éstas existen, aquéllos pueden disfrazar como las actividades, cuyos objetivos y funciones de servicio nos resultan desconocidos. Tan pronto

como creemos disfrutar, a pesar de estar desempeñando un trabajo de encargo, nos encontramos en una situación en que ya no imaginamos que aún pueda tener sentido preguntar por un *τελος* y, por tanto, en la que hemos sido despojados de la libertad de reconocer nuestras prestaciones de servicio como tales.¹ Con ello, ha cambiado totalmente la relación de no-libertad y disfrute. Hoy, quien sigue describiendo la no-libertad como algo “sin disfrute”, pone la verdad cabeza abajo. Lo que rige en el sistema conformista es lo contrario: que no-libertad y disfrute crecen proporcionalmente; por tanto vale la regla: *cuanto mayor es el quantum de no-libertad que se nos asigna, mayor es también el quantum del disfrute que se nos sirve en la mesa*. O más exactamente: *el despojo de la libertad se presenta como suministro de disfrute*.

Dado que la transformación de nuestros trabajos en actos de consumo es el mejor método para asegurar las funciones de “agentes secretos” que se nos asignan, la situación ideal del sistema conformista se realizaría sólo mediante un *totalitarismo del disfrute*, es decir, sólo cuando se hubiera conseguido *conferir a todas nuestras actividades la apariencia o el “sentimiento” de actos de disfrute*. No importa que ese vulgar *paradis artificiel* se pueda conseguir a la fuerza o que su idea tenga que resultar utópica, lo cierto es que se intenta sistemáticamente aproximarnos lo más posible a esa meta. Testimonio de eso son, por ejemplo, los innumerables textos publicitarios americanos que, tanto da a qué trabajos o adquisiciones nos exhorten, culminan sin excepción en el aserto: *It's fun*. Más bajo no podía caer la idea de la “máxima felicidad para el máximo número de personas”.

Lo que está en juego en el mundo conformista no se agota, por supuesto, mencionando el trabajo de fábrica organizado y el consumo por mandato. Junto a eso hay otras innumerables formas de actividades, entre ellas las que llevan a cabo *individuos*. Por tanto, también la nuestra, la del escritor libre. Y dado que producimos nuestros textos de manera privada, como trabajo doméstico, en el propio escritorio y con plena conciencia de la propia capacidad creativa, parece que no estamos sometidos a la presión y el engaño del conformismo.

¹ Naturalmente, otra cosa es si quien presta el servicio, en el sentido de Epicteto, es quien lleva a cabo ese disfraz, por ejemplo, si es un esclavo enviado a hacer un encargo el que disfruta de eso como si fuera un paseo, pues para él constituye un acto de libertad soberana.

Sin embargo, las relaciones no son tan simples ni tan a-dialécticas en el sistema conformista. El hecho de que un trabajo se lleve a cabo en privado no demuestra aún que no sea un trabajo de encargo; tampoco lo demostró antes. A fin de cuentas, también los trabajadores domésticos del textil del siglo XIX eran trabajadores por encargo: el material, la calidad y la cantidad de lo tejido en casa estaba determinado por el fabricante; los productos sólo adquirirían realidad al ser aceptados, reelaborados y comercializados por éste. Ese tipo de trabajo doméstico no ha caído aún en desuso. *Ciertos autores, especialmente los autores cinematográficos, a pesar de su lujoso nivel de vida —no hay más que cambiar el término “textiles” por el de “textos”—, son considerados los nietos del trabajador doméstico del último siglo.*

Pero éste no es el tipo de trabajo doméstico al que me refiero aquí. En el caso del tejedor y del autor cinematográfico se trata de arreglos de transición (entre el trabajo manual y la producción mecanizada), que la mayoría de veces se reconocen como compromisos¹ y que los empresarios aceptan, porque ya pueden prever su superación.

Nada de eso se da en nuestro caso. El trabajo doméstico de que aquí hablamos no representa ni un arreglo de transición ni un compromiso. Más bien procede de un *principio*. Ésta es mi hipótesis: los interesados del sistema conformista sostienen y fomentan el trabajo doméstico de manera explícita. Y eso, porque conceden el máximo valor a mantener difuminado que su sistema ya es total (y, por tanto, un sistema de despojo total de la libertad). Esta difuminación la llevan a cabo dispersando sus encargos laborales, es decir, asignándolos a *individuos* como trabajos domésticos; por supuesto, individuos que no saben ni por qué han sido empleados. En ese sentido, nuestra hipótesis representa una analogía con nuestra teoría del consumo: si en ésta habíamos afirmado que quien disfruta en el sistema conformista y, de esa manera, lleva a cabo un trabajo por encargo (camuflado, o sea, “asignado con falsedad”), ahora afirmamos lo mismo del trabajador individual, incluso del que trabaja en la soledad, a saber: que también él cumple un encargo. Desconfiar del aislamiento de nuestro trabajo resulta justo tan indicado como desconfiar de nuestro consumo.

¹ Ejemplo de la superación de ese compromiso: muchos de los autores que ayer aún habían sido trabajadores domésticos, hoy desempeñan su trabajo ya como empleados en las máquinas de escribir de las empresas.

No cabe duda de que el aislamiento, es decir, lo que acabamos de denominar “dispersión” para caracterizar nuestro trabajo individual, se lleva a cabo de la manera más clara en el consumo y es a partir de éste como más nítidamente se puede entender. ¿En qué sentido es el consumo “disperso”?

La respuesta puede formularse como regla; dice así: *el actual suministro, que tiene como meta la asimilación y masificación, jamás se presenta de manera que parezca que se alimenta a la masa* (o cosa por el estilo, se la sirve), *sino que se sirve a individuos, por más que haya innumerables individuos, y éstos reciben el alimento como individuos. La masificación se lleva a cabo “solistamente”*. Por ejemplo, la emisión radiofónica se esparce para “solistas”: millones de personas están sentadas aisladas ante su aparato y reciben la emisión en la intimidad de su hogar.¹

Naturalmente, esta promoción del aislamiento (de suministro y recepción) no está en contradicción con la meta de la asimilación; al contrario, ella misma es un instrumento para la asimilación. No tiene como objetivo marcar al individuo o asegurar la privacidad, sino más bien lo contrario: producir masificación; de esa manera representa también un caso de “asignación con falsedad”.

Por supuesto, este enmascaramiento de la masificación como aislamiento en la sociedad conformista no es nuevo. La expresión de Riesman *Lonely Crowd*, que parece indicar lo mismo, se ha convertido en tópico de moda. Pero por lo general se utiliza sin comprender la dialéctica que lleva implícita, a saber, como simple constatación del hecho, que, a pesar de ser *crowd*, también somos *lonely*, o viceversa, a pesar de ser *lonely*, también somos *crowd*; y, naturalmente, eso no es suficiente, pues lo cierto es que *las medidas que nos hacen lonely no tienen otro objetivo que convertirnos en crowd y mantenernos como crowd*.

En otras palabras: los sitios en que se produce hoy masificación no son los “palacios de deportes” o los Madison Square Gardens, sino las viviendas privadas y los propios hogares. Las cuotas de rendimiento que se nos exigen, nos son exigidas bajo la forma de *consumo doméstico*; y esto significa: bajo la for-

¹ Véase *La obsolescencia del hombre*, vol. I, Introducción. La ruidosa alegría, con que se ensalzó desde arriba y se saludó desde abajo la televisión como posibilidad del “renacimiento de la privacidad” aún resuena en todos los oídos.

ma de *trabajo doméstico*, que ya conocemos desde que el consumo se ha desmascarado como trabajo camuflado. Por eso podemos afirmar: *mediante la dispersión hemos sido transformados en millones de trabajadores domésticos*.

El sistema se sirve de esta nueva "masificación mediante la dispersión" no sólo porque desea el máximo número de compradores o sólo porque los nuevos inventos técnicos, como la radio o la televisión, casualmente hacen posible esa "dispersión", sino al contrario: el triunfo de estos nuevos inventos técnicos únicamente fue posible porque se adecuaban de manera fantástica a los deseos de los interesados en la masificación, es decir, porque a sus ojos *the only good Indian, a dead Indian*, la única masificación es la masificación dispersa. Y es la única buena, porque la masa que desean los interesados (y de hecho ya han producido) ha de permanecer *paralizada*; es decir: la posibilidad de reconocerse, sentirse *como* masa o incluso de actuar como tal no ha de disfrutarse ni echarse en falta o, mejor dicho, ni siquiera ha de *poder* echarse en falta. Y la "masa dispersa" permanece paralizada porque, a pesar de estar compuesta de millones de individuos, se halla despojada de la capacidad de salir de su iniciativa e ingenuidad mientras sea manipulada en diversos ermitorios, separados entre sí; en cambio, una *crowd* real, masificada en un único punto, aunque cuente sólo con un millar de manifestantes, siempre tiene la posibilidad de asumir su propia fuerza para escapar del control y ponerse en movimiento *como* masa.

Se necesita cierto asombro para no negar la ingeniosidad de este mecanismo de engaño. Ni siquiera nosotros, que hemos sido convertidos en *lonely*, las víctimas, podemos negársela. Ahora bien, estar orgullosos de este mecanismo es lamentable. Y lo estamos: en la forma dispersa de la masificación a que ya estamos habituados, y que ya no entendemos *como* masificación, vemos una conquista, la única que consideramos digna de un hombre libre o, al menos, de un mundo libre, mientras que miramos con desconfianza o desprecio (en el mejor de los casos, con altanera ternura) a esos contemporáneos, que de vez en cuando, al igual que nuestros padres, aún "acuden a la calle" para masificarse o dejarse masificar como partes de una verdadera masa. Para nosotros, que tanto apreciamos nuestro progresismo, está fuera de lugar tanto dejarnos engañar por los medios, que ayer fueron el uso o la moda, como iluminar con una vela en la mano nuestros pasos por una ciudad resplandeciente de luz eléctrica. De las miles de majaderías de la humanidad actual no hay ninguna tan cómica como esa altanería nuestra. Un engañado (ojalá fuera uno solo) que se

siente muy por encima de otro engañado, porque éste se deja engañar de manera menos actual que él, sería un personaje digno de Molière: y este personaje existe hoy en una tirada de millones de ejemplares. No habría teatro lo suficiente grande para poner adecuadamente en escena esa gigantesca ridiculez; ni siquiera estamos a la altura de esa ridiculez nuestra.

Pero, como hemos dicho, esa altanería no es para echarse a reír; al contrario, en primer lugar es incluso para desesperarse. A veces, todavía ocurre que algunas masificaciones surgen de la *contradicción*, es decir, que son manifestaciones no-conformistas. Ahora bien, si es verdad que toda acción de masas, simplemente porque, en vez de ser "dispersa", está compuesta de personas reales que de verdad confluyen, es considerada ya como algo de anteayer o, incluso, como algo reaccionario, entonces eso también es válido naturalmente de esas manifestaciones de protesta. Y esto, a su vez, significa que cada una de esas manifestaciones ya ha sido vencida *ante festum*, o sea, antes de que empiece o de que sea combatida. El conformismo no podría esperar un triunfo más completo.

La "masificación mediante la dispersión" siempre tiene como objetivo, al mismo tiempo, una doble privación de poder: no sólo privar de poder a los *individuos* mediante el suministro de mercancías de masas, que los transforma en seres de masas, sino también, a la vez, privar de poder a la *masa* mediante la "dispersión" de esas mercancías. La pregunta sobre qué es lo menos deseado hoy, si la existencia de individuos reales o la de una masa real, está mal planteada. No importa si vamos de aquí para allá como "individuos masificados" o como una "masa fragmentada en individuos"; lo único que cuenta es: *Ni homme, ni femme, c'est un capucin*.

§ 18

La mano libre.

Las preguntas sobre qué derecho tenemos para considerar la "dispersión", que se ha demostrado como principio de nuestro consumo, también como principio de nuestras "actividades espontáneas"; de afirmar que somos víctimas de la misma ilusión, en que caemos como suministrados, también como creadores e incluso como suministradores; y que, cuando actuamos como individuos, sólo llevamos a cabo encargos "que nos han dado *dispersos*"; esas pre-

guntas (idénticas a las que hemos formulado al inicio) propiamente ya han quedado respondidas mediante la imagen del sistema conformista sin resquicios que hemos esbozado. Hasta qué punto sea así, es algo que hay que aclarar mejor.

1. *Medialidad*. Como se recordará, en uno de nuestros análisis habíamos topado con un hecho que puede valer como el fundamental de la existencia conformista: el de la "ausencia de paredes". Esta expresión significaba que ciertos pares categoriales antagónicos, cuya validez filosófico-antropológica general no habíamos puesto en duda antes, ya no se pueden descubrir en la existencia del hombre conformista. De estas "diferencias desaparecidas" formaba parte también la distinción entre actividad y pasividad. Lo que se había puesto de manifiesto era que el disfrute (considerado por lo general como meramente "pasivo"), cuando aparece en el sistema conformista, siempre representa al mismo tiempo un trabajo desempeñado para ese sistema; en cuanto tal ocupa un lugar entre actividad y pasividad; por tanto, es "medial". Y por otra parte, que nuestras actividades, cuando tienen lugar en el "mundo sirénico", que sin cesar nos rodea con publicidad, siempre son al mismo tiempo actos de "colaboración"; en cuanto tales están tan cerca del padecer pasivamente como del hacer; por tanto, son igualmente "mediales". En suma: que la "medialidad" impregna toda nuestra existencia conformista.

Ahora bien, a partir de ese hecho se deduce una perspectiva metódica, que aquí resulta decisiva. A saber, la perspectiva de que es indiferente si una categoría procede de esta o aquella rama del "tronco" conformista, si de la actividad o la pasividad; que, más bien, es lícito utilizar la actividad encontrada en un rama también en otra; y lo es porque ahí no se trata de la "utilización" (en el sentido estricto del término), pues hablar de "utilización" únicamente sería indispensable si se tratara en verdad de dos ramas A y B. Pero éste no es el caso aquí, ya que A tiene parte de B y B de A, la actividad tiene parte de pasividad y la pasividad de actividad. En otras palabras: dado que tanto A como B son "mediales", toda categoría, sin importar dónde se haya encontrado, en la medida en que posee alguna validez en general, resulta pertinente para la rama medial de nuestra existencia *entera*. Y lo mismo vale también para la categoría "dispersión".

2. *Productos de nietos*. Las obras que producimos sentados ante nuestro papel en blanco son *productos de seres producidos mediante productos* (dado que nosotros mismos ya hemos sido producidos mediante los productos que se nos

suministran sin cesar), por tanto "productos de nietos" del sistema. Por más que creamos arder por el furor creativo, eso no prueba nada contra el carácter "de nietos" de nuestros productos, pues también ese entusiasmo posesivo es un producto que se nos ha distribuido como mercancía ya lista para que malinterpretemos el carácter de encargo de nuestros actos creativos, o sea, para que no reconozcamos que nuestras prestaciones sólo representan fases intermedias en el proceso de producción y distribución como conjunto; sólo procesos intermedios, surgidos del sistema conformista y destinados a volver a desembarcar en el mismo. *Nuestros actos creativos sólo son acontecimientos de transmisión entre un suministro y otro*, entre una recepción y otra. De hecho, nuestros productos, apenas están listos, vuelven a caer en el molino del sistema, pues sólo si son considerados por el sistema dignos de la dispersión, son admitidos y puestos en circulación, adquieren "existencia", en ese sentido pragmático que habíamos definido; sólo entonces pueden "aparecer". En otras palabras: el sistema, mediante la "dispersión" de sus influencias, nos ha convertido en seres que, al crear, *eo ipso* crean productos, que vuelven a ser adecuados para su mecanismo de dispersión.

3. (Variación de 2) *El pre-suministro*. Nada más lejos de nosotros que afirmar que estamos saturados de "encargos" sin cesar, en el sentido cotidiano del término; que cada uno de nuestros productos representa el cumplimiento de un encargo especial; que nuestra libertad queda recortada en cada caso; que no nos está permitido fantasear. No necesitamos en absoluto afirmarlo, pues ya antes de empezar somos seres de encargo; ya tenemos las alas recortadas antes de dejar que nos crezcan; ya de antemano, *la función de nuestra fantasía está reducida a la de "cadencias"* (esta comparación es la que deja más claro nuestro *status*). Como se sabe, las cadencias aparecen dentro de textos musicales ya fijados y en momentos ya prefijados para ellas; las tonalidades con que empiezan y acaban siempre nos están ya "pre-suministradas", sin que eso nos resulte una "limitación".

Exactamente eso es lo que ocurre con nuestras invenciones y fantasías dentro del sistema conformista. El "texto musical" del sistema siempre nos está ya "pre-suministrado"; ya antes de empezar es siempre *nuestro*, por supuesto no en el sentido de que seamos propietarios de lo suministrado, sino en el de inversión antes definido: que somos propiedad suya. En cualquier caso, este "pre-suministro" es el hecho clave. Mediante el encargo global que quienes nos asignan el encargo habían introducido en nosotros ayer y anteayer y con el que

nos han convertido en partes fieles del sistema están dispensados del esfuerzo de distribuarnos sus encargos especiales hoy y cada día. Dado que nuestras "puertas de entrada" están abiertas de par en par; que ya no hay "paredes" entre nosotros y el sistema; que vivimos en "congruencia" con sus contenidos antes de empuñar la pluma, nos resulta obvio lo que nos está permitido o no dejar entrar, qué registro vocal nos está permitido elegir o no, hasta dónde nos está permitido llegar o no, e incluso hasta dónde nos está permitido sobrepasar o no los límites del sistema para asegurar la ilusión de libertad tanto nuestra como de los demás. Y obedecemos de buen grado por cuanto no notamos las reglas que nos son impuestas, pues permanecen camufladas justo porque se nos ha incapacitado incluso para desear otra cosa que lo que debemos. No, el sistema conformista no necesita dictar cada uno de sus movimientos, fijar cada frase, controlar cada palabra. *Dado que ya nos lo ha fijado avant la lettre, siempre puede permitirse generosidad, siempre puede ser liberal.*

Sin embargo, liberal no es a pesar de, sino porque es un sistema integral.

Y terrorista no es a pesar de, sino porque es apacible.

Y nosotros no somos sus víctimas a pesar de, sino porque no notamos nuestra esclavitud.

Si nos deja la mano libre para nuestras obras, es porque nuestras manos son su obra.

LA OBSOLESCENCIA DE LAS IDEOLOGÍAS

1978

Hoy ya no cabe empezar una ética con el postulado de la "buena voluntad", como hace ciento setenta y cinco años. El postulado supone como obvio que *tenemos una voluntad, cada uno la suya*. Esta suposición la formula incluso quien parte de la dificultad del ser moral, es decir, admite que la "buena voluntad" se ve contrariada la mayoría de veces por "necesidades e inclinaciones" (Kant) para ser *buena* voluntad. Lo que resulta contrariado o incluso arruinado es siempre sólo la *buena* voluntad y el factor que contraría es siempre sólo el par gemelo "necesidad e inclinación". Bellos tiempos aquellos en que nada se veía amenazado sino la *buena* voluntad, pues hoy lo que está en juego es *la voluntad como tal*.

Y lo que la amenaza no se limita únicamente a nuestras "necesidades e inclinaciones".¹ La suposición de que cada uno de nosotros tiene su propia voluntad es en la actualidad, tanto bajo el terror suave como bajo el duro, es decir, en la era de la influencia de masas, exactamente tan injustificada como la suposición de que cada uno de nosotros "tiene" su propia opinión.

Esta suposición de una "voluntad propia" se había hecho aún, por ejemplo, en los documentos clásicos de la democracia, pues las pretensiones legítimas respecto a la "opinión" que se proclaman en estos documentos presuponen la

¹ Y tanto menos, cuanto tampoco éstas son ya "nuestras". Más bien, como todo lo natural, están a disposición de la elaboración; hace tiempo que también ellas son ya productos. Mi sed de Coca-Cola no es en absoluto "mía", sino algo producido en mí por el productor de Coca-Cola, no menos mercancía lista y acabada que la bebida misma. Y ciertamente es un aparato, cuya finalidad y prestación consiste en apagar la sed de plusvalía de la producción. El sediento, por tanto, mediante su sed o, mejor, apagándola, apaga la sed de la empresa; lleva a cabo un trabajo por encargo.

libertad de "tener" una opinión y aluden a una segunda libertad: la de *expresar libremente* la opinión, que se supone "tener". Hoy, esta suposición ya ha perdido terreno. Es cierto que ni siquiera el más escéptico puede negar que cada uno de nosotros tiene de alguna manera opiniones. En cambio, especialmente desde el ataque mortal de Marx al concepto de propiedad de Stirner, nos hemos convertido en extremo desconfiados respecto a lo que significa "tener". Al fin y al cabo, *se puede "tener" también hambre o un número tatuado de prisionero*. Apenas se puede decidir qué *habere* es realmente hoy *habere* y no un *haberi*, un ser tenido (por decirlo contra Aristipo). Con todo, lo cierto es que nuestro tener opinión representa una especie de ese ser tenido; por tanto, que nuestras opiniones e imágenes del mundo son *acuñadas*; que *somos suministrados* con éstas; en resumen: que "mi opinión" no es "mi opinión", "nuestra opinión" no es *nuestra*. Esto se reconoce hoy no sólo como verdad, sino incluso como verdad indiscutible; con esto me refiero a que *los productores de nuestras opiniones no tienen ningún temor a que se desenmascare el hecho de que ellos son los productores de nuestras opiniones*; y a que incluso tienen un derecho a no tener miedo a ese desenmascaramiento, pues las víctimas caen en la cuenta del mismo hasta cierto punto sólo durante un momento, pero sin consecuencias.

Esta perspectiva se ha convertido en una trivialidad (por ejemplo, en la existencia obvia de la anglosajona Social Science) sólo desde hace poco, a saber, en el momento histórico en que esta perspectiva empezó a ser ideológica y el concepto mismo de "ideología" a ser obsoleto, *pues hoy la ideología se ha convertido ya en el vocablo ideológico*.¹ Y esto, porque los actuales grupos de interés, que desean mantenernos en la "falsa conciencia", pueden ahorrarse pertercharnos con falsas teorías o con cosmovisiones producidas de manera artificial. Y pueden hacerlo porque el mismo mundo producido artificialmente, en especial el mundo de aparatos con que nos envuelven se presenta como *el mundo*, o sea, nos hace tan ciegos y marca nuestra conciencia tan eficazmente que sobra la producción de cosmovisiones especiales que acuñen opiniones. Dado que estos grupos de interés tienen el poder de rodearnos con paredes coloreadas, pueden limitar o, incluso, eliminar el funcionamiento de las oficinas, que antes producían gafas de ideología coloreadas. Para quien ha vivido conscientemente las últimas décadas (por no hablar de la ostentación de la ideología nacio-

¹ El término, que en Marx había designado exclusivamente la teoría surgida de una falsa conciencia, designa hoy (por lo demás, también en la parte del mundo de influencia soviética) toda teoría, de manera que allí se

nalsocialista) nada es tan sorprendente como la precariedad de la persistencia de la ideología en el actual mundo occidental, especialmente en la República Federal de Alemania; lo que, sin embargo, no significa en absoluto (éste es, como hemos dicho, el punto del que depende todo) que el mundo occidental o, más bien, la República Federal sean no-mentirosos o no-hipócritas, sino al contrario: que, para conseguir sus objetivos, ya no son necesarias ideologías en la misma medida como lo fueron en tiempos anteriores. *Dado que lo ideológico se ha introducido en el mismo mundo de productos* (en especial en el de los aparatos), *ahora ya nos encontramos en una época postideológica*. La imagen de esta situación es el negativo paródico de la situación a la que se refería Marx, cuando predecía que la filosofía sería "superada" por la verdad de la situación futura de la humanidad, es decir, resultaría superflua. De manera completamente análoga, *ahora la mentira está "superada" por la masiva no-verdad de la actual situación de la humanidad, es decir, resulta superflua*. Su no-ser es su no-ser-ya-necesaria. *Ya no se necesita siquiera mentir*. A menudo es lícito expresar verdades completas, pues dentro del marco del mundo masivamente falso resultan inofensivas, puros "valores culturales", y tienen un efecto del todo irreal. E incluso las verdades pueden ver cambiada su función y ser decoración, cosa que, por ejemplo, le ha ocurrido a la crítica cultural de quien escribe estas líneas.

Lo que es válido de las opiniones, a saber, que a pesar de ser "mías" o tuyas" representan productos que, hechos por productores, se nos han inculcado a mí o a ti, también vale por supuesto, ante todo, de la *voluntad*.

Las opiniones ideológicas no son simplemente falsas teorías en todos los sentidos. Tanto menos cuanto incluso afirmaciones verdaderas pueden ser utilizadas ideológicamente. Son falsas más bien porque, a pesar de ser en verdad instrumentos, se presentan de manera falsa o falsificada como teorías. El desenmascaramiento que hace Marx de las filosofías como ideologías y su exigencia de "unidad de teoría y praxis" no son dos partes separadas de su construcción doctrinal, sino dos aspectos de una única idea. Las ideologías son falsas no tanto por lo que expresan (ciertamente eso también), cuanto porque se adornan como *afirmaciones* o sistemas de afirmaciones. Aunque su meta inmediata consista en producir "falsa conciencia", ésta es en última instancia sólo un instrumento, que a su vez ha de producir *falsa voluntad*. Y también ésta es, por fin, sólo un aparato, el último: el aparato para la producción del *falso actuar*. En otras palabras: la meta de las ideologías, denominadas instrumentos, consiste en encarrilar el hacer y dejar de hacer de aquellos a quienes se les su-

ministran: "falsa conciencia" sin "falso querer" no tendría absolutamente ningún valor.¹ La verdad de la ideología (es decir: el verdadero cumplimiento del interés que se halla en la base de su producción) es la falsa praxis. Una teoría que resulta incapaz de encarrilar o mantener la falsa praxis no es una "verdadera ideología", sino sólo una teoría verdadera o falsa; ciertamente, tanto si es verdadera o falsa, es falsa desde la perspectiva del productor de ideología. Lo que no sirve es no-verdadero. Esta frase no pertenece sólo al inventario axiomático del pragmatismo anglosajón, sino también a la praxis del régimen totalitario de la economía. En este punto resulta superfluo el acuerdo entre los dos mundos, pues la conformidad ya existe de antemano. Respecto a este punto, a decir verdad no era necesario zanjar ninguna guerra fría con las armas.

La ideología, en la medida en que lo primero que le interesa es el hacer y dejar de hacer de aquellos a quienes se les suministra, es primariamente un problema moral. Nunca ha habido ideologías que tuvieran otro objetivo que encarrilar un falso actuar y hacer creer a sus víctimas que tienen que hacer, querer o incluso haber querido lo que es contrario a su propio interés. La meta última consiste en preparar y "dejar listos" a los súbditos de manera que ya no puedan actuar más que falsamente y, *gracias a su haber-actuado-así, en que estén convencidos también de haber querido sus acciones*, de manera que, si les hacemos caer en la cuenta de sus verdaderos intereses, de lo que "propiamente" quieren o tendrían que haber querido, protesten indignados o la emprendan a golpes con nosotros.² Si fueran capaces de dar expresión a la máxima secreta que siguen (pero que no lo puedan expresar forma parte por supuesto de la situación deseada), tendrían que invertir el orden de querer y hacer y decir: *Hacemos, por tanto lo hemos querido*. Ésta es su máxima no sólo cuando, por la presión totalitaria, se ven convertidos en secuaces o cómplices de un Estado totalitario, sino también cuando, víctimas de *hidden persuaders*, compran una levadura que no apaga tanto su hambre como el hambre de plusvalía de la

¹ Donde se puede producir —cosa que ya sucede hoy— "falsa voluntad" sin "falsa conciencia" o, incluso, "falsa praxis" sin "falsa voluntad", está de sobra la producción de la "falsa conciencia" o, mejor, de "falsa voluntad". Quien aprieta el botón atómico, por ejemplo, ya no necesita ninguna teoría o cosmovisión para querer o actuar en contra de su propio interés; con esto, naturalmente, no se quiere decir que tenga una "verdadera conciencia", sino sólo que está tanto "más allá de lo verdadero y lo falso" como "más allá del bien y el mal", es decir: en la total ausencia de pensamiento.

² En nuestra situación atómica hemos conseguido directamente producir la siguiente situación: la indignación que se provoca en cuanto se hace caer en la cuenta a las personas de sus verdaderos deseos (es decir, de lo que propiamente tendrían que querer) y de que, si "coinciden en querer" el armamento atómico, quieren su propia ruina, es en verdad digna de mejor causa.

producción, pues hoy las diferencias entre los métodos de los actuales propagandistas de la levadura y los de Goebbels no son muy considerables. Ambos son auténticamente contemporáneos. Ambos persiguen la misma meta: despojarnos de manera tan ilimitada de la libertad, que ni siquiera nos quede el último saldo, el de la libertad de saber de nuestra no-libertad.

La meta última consiste en la producción voluntaria de una liquidación de la voluntad, de una *abulia* tal que, a diferencia de sus formas patológicas como la indolencia o el estupor, *le falte la conciencia de no ser libre*. La destrucción de la voluntad sólo se considerará realmente conseguida cuando en el despojado esté unida a la ilusión de autoconciencia y fuerza; cuando el que ha sido despojado de su voluntad, al mismo tiempo esté convencido de ser un buen tipo. *Impotencia y botas claveteadas son regalos gemelos, como puede confirmar todo el que haya sido de los SA*. Las botas transforman la abulia, deseada desde arriba, en pseudoabulia. Cuando el poderoso da poder para presentarse violento al que ha convertido en impotente, éste lo hace con el sentimiento de actuar por propia voluntad y por su propia fuerza. Mediante la ayuda de esta abulia transformada en pseudoabulia, las víctimas que se presentan como "culpables" quieren y hacen acciones que propiamente no les estaría permitido poder querer.

LA OBSOLESCENCIA DEL CONFORMISMO

1958

§ 1

El conformista no se conforma.

De las palabras de moda hoy en circulación no hay ninguna que tenga más significados que la de *conformista*, utilizada por los periodistas culturales de todos los colores. La figura que esta expresión pretende indicar: el hombre que por razones de comodidad o libertad decide asimilar sus acciones, opiniones, sentimientos, en suma, todo su estilo de vida, ese carácter sin carácter no es característico de la situación actual. Por "situación actual" entiendo el presente estadio de nuestro desarrollo (que atraviesa corriendo varias fases) hacia la no-libertad; o sea, el estadio, que ha seguido al de ayer, al del despojo de la libertad abiertamente dictatorial y terrorista. Por contradictoria que pueda sonar la tesis, sin embargo en el conformismo la figura del conformista no desempeña ningún papel decisivo. Ningún papel decisivo *ya*. La imagen del mundo conforme, al menos la del "proceso de conformación", yerra con la expresión "conformista". ¿Qué significa esto?

Que hoy sólo raras veces aparece (sólo raras veces necesita aparecer); que los individuos se transforman en "conformistas" mediante una decisión y un acto propios. Sin embargo, semejante "hacerse a sí mismo conformista" lo presuponen la mayoría de veces de manera tácita quienes hablan de "conformistas".

Hace un cuarto de siglo era habitual utilizar la expresión "asimilar" como verbo reflexivo, es decir, *asimilarse*. Con cuánta razón, puede quedar aquí abierta la cuestión. En cualquier caso, nuestra tesis es que hoy ya no hay nada que corresponda a la acción definida por ese verbo reflexivo; que ahora —y de esta manera convertimos en positiva nuestra formulación— se ha alcanzado *un estadio nue-*

vo, más perfecto, de la coerción: un estadio en que el lugar que antes había ocupado la reflexividad (al menos también ésta), está ocupado exclusivamente por la pasividad; que la asimilación, en el 99 por ciento de los casos, tiene lugar en la forma de *ser asimilado y ser conformista* en la de *ser hecho conformista*.

La afirmación de que la coerción y el despojo de la libertad, que trajo consigo la década del nacionalsocialismo, no debió de ser aún la más perfecta, suena por supuesto asombroso e incluso indignante ante la monstruosidad acaecida. Entonces también era imposible imaginar aumentos de la degradación y admitir que el último retoque, el último pulido funcional del conformismo aún no se había alcanzado. Sólo hoy empezamos a comprender esto. Nuestro razonamiento es bien simple:

Mientras un poder dictatorial sigue exhortando o incitando a quien tiene que coaccionar para contribuir un poco a su despojo de la libertad y a su impotencia, aún concede a su víctima un mínimo de personalidad. Claro que lo hace rechinando los dientes. Esto también es válido cuando ese poder no exige a quien incita así nada más que a convertirse en funcionario ejecutivo de su propia eliminación, por tanto, a utilizar toda la energía que puede aportar en exclusiva para esa autoeliminación. El nacionalsocialismo aún lo hizo, al menos en sus primeros años. Su llamamiento habría podido sonar entonces así: *¡Sé lo suficientemente hombre como para no tener que ser ya persona!* Lo que exigía era el *sacrificium*, el suicidio de la persona.

Hoy está fuera de lugar esa exigencia. La vida es más cómoda. Pero no porque ahora la integridad de la persona esté más garantizada (o garantizada "de nuevo"), sino al contrario: porque ahora, en nuestro "estadio más perfecto", la personalidad ya está anulada; porque la servidumbre o, mejor, *la no existencia de la persona ya se supone como fait accompli*. En estas circunstancias, la obediencia explícita (que lleva a cabo la servidumbre) se ha convertido en superflua. Por eso, sobran mandamientos y prohibiciones. Por eso, éstos ya no necesitan ser promulgados y seguidos como mandamientos y como prohibiciones. De hecho, dado que la persona ya no existe, el llamamiento al suicidio moral ya no tendría destinatario. Contra cadáveres no se dispara.

Naturalmente, cuando los mandamientos ya no son necesarios como mandamientos ni las prohibiciones como prohibiciones, surge la impresión de que (ya) no hay mandamientos o prohibiciones, o sea, la *ilusión de la libertad*. Esta ilusión es la gran posibilidad de quienes están interesados en la producción de la perfecta no-libertad. Y no se puede afirmar que éstos dejen de utilizarla. De hecho, *el despojo de la libertad de la persona va codo con codo con la ideología de*

la libertad de la persona; y la abolición de la libertad se lleva a cabo, la mayoría de veces, en nombre de la libertad.

Ya este primer esbozo nos muestra una situación en grado sumo intrincada, que exige una explicación exacta. Ahora bien, llevar a cabo esta explicación no resulta tan simple. El intento fracasa al principio. Y lo hace por una razón particular:

Por más clara que pueda parecer la imagen que proponemos, siempre parece ser la *clara imagen de una imprecisión*. Ninguna de las dos figuras que nos interesan, ni la del dominador ni la del dominado parece adquirir realmente un perfil. La clásica relación "amo y esclavo", tan bien articulada, queda en la niebla, incluso antes de que se oscurezca en la conocida forma dialéctica. De hecho, sólo avanzamos en el momento en que nos decidimos a identificar esa niebla también como *un fragmento de realidad reconocida*. Este fragmento de la realidad actual, en verdad no del todo desconocido, pero jamás expresamente tematizado o incluso sólo etiquetado, podríamos denominarlo *agnosticismo social*. Esta expresión debe indicar que los portadores de los papeles de la sociedad no se reconocen entre sí en sus papeles. O incluso (como hoy es cada día más el caso) no reconocen su propio papel, es decir, a sí mismos. En el marxismo se vio parcialmente este hecho: cuando Marx atacó la falta de la conciencia de clase, combatía el hecho de que el portador del papel "proletariado" no reconocía su propio papel. Ahora bien, este agnosticismo es sólo una cuarta parte de todo el "agnosticismo social", pues el esquema completo muestra cuatro cegueras:

Primera ceguera: El dominador (o sea, el que coacciona) no reconoce en el dominado (o sea, coaccionado) al dominado por él (o sea, coaccionado).

Segunda ceguera: El dominador no reconoce en sí mismo al dominador.

Tercera ceguera: El dominado no reconoce en el dominador al que le domina.

Cuarta ceguera: El dominado no reconoce en sí mismo al dominado.

Un ejemplo provisional ilustrará este esquema incomprensible en su formalidad.

Quienes suministran los productos, en especial los "productos-fantasma"¹ transmitidos por los medios, no reconocen que, mediante su suministro, nos dejan sin experiencia y nos hacen incapaces de la misma; que nos despojan de

¹ Cfr. *La obsolescencia del hombre*, vol. I, segunda parte, cap. 2, esp. § 15.

la libertad de formar juicios; que nos marcan y dominan. Más bien creen que sólo nos suministran. Y también nosotros, los consumidores, permanecemos ciegos, pues no reconocemos que nuestros suministradores nos dejan sin experiencia y nos hacen incapaces de la misma; que somos despojados de la libertad de formar juicios; que somos marcados y dominados. Más bien nosotros también creemos que sólo se nos suministra.

Este primer ejemplo hace referencia a las raíces de la cuádruple ceguera. Si la relación amo-esclavo queda así, sin articular, es por el *suministro*. Éste es el que hace superfluo imponer los mandamientos y las prohibiciones como mandamientos y prohibiciones; éste es el que, como un camuflaje, posibilita hacer invisibles los mandamientos y las prohibiciones. El camuflaje significa: el mundo, es decir, el universo de productos, en especial de aparatos, que se nos imponen. Éste incluye ya en sí todo el “deber” hoy necesario. *La oferta* [Gabe] contiene ya todas las tareas. Se ha eliminado la barrera entre los dos mundos kantianos. *Lo que se ha ofertado y suministrado se presenta eo ipso como vinculante*. Y buscar un “deber” más allá de este mundo monista que está neutralmente frente a “ser” y “deber” se considera como algo exaltado o subversivo.

Ahora bien, este universo de los productos que se nos suministran es vinculante porque determina lo que hacemos y dejamos de hacer, lo que tenemos que hacer o no, lo que podemos hacer o no; en suma todo nuestro estilo de vida, de manera tan absoluta que no sólo perdemos la voluntad (cosa que exigiría un crecimiento incesante) de eludir esa determinación, sino que nos hace directamente incapaces para notar y reconocer en general nuestra determinación.

Con ello, los actuales mandamientos y prohibiciones son por lo general mandamientos y prohibiciones secretos. Mandamientos y prohibiciones que se promulgan sin que sus destinatarios lo noten. Ciertamente son mandamientos y prohibiciones secretos de una manera sumamente particular, pues son seguidos de modo automático por los destinatarios a pesar de que éstos no los reconocen como mandamientos, como prohibiciones. Esta ignorancia es deseada, pues no sólo no comporta consigo la negligencia, sino al revés: es el presupuesto del seguimiento. De ahí que sobre el principio “la ignorancia de la ley exime del castigo”; o dicho de otra manera: *dado que estas leyes ya están contenidas en sus productos, son seguidas de la misma manera que los enfermos tragan las píldoras recubiertas de azúcar*. En el momento en que los productos son consumidos —y no somos libres para no consumirlos, pues no somos capaces de

vivir fuera de nuestro mundo— se tragan también a la vez los mandamientos. La expresión: “*El mundo nos es ofrecido*” tiene un doble sentido ominoso: *nos es ofrecido no sólo en el sentido del participio de ofrecer, sino también en el de mandar*.¹

Ahora bien, quien “traga” mandamientos, sin notar que traga o lo que traga, es tragado también por quien manda/oferta, sin notar que es tragado. No se trata de un segundo hecho, sino del mismo, sólo que visto desde la perspectiva opuesta. En otras palabras:

Del ideal de la época actual forma parte no sólo que consumimos de manera que no percibimos el acto de consumir y la comida consumida, o sea, sin esfuerzo, sin residuos, de la manera más escurridiza y narcótica posible. Con esta constatación, nuestra situación sólo está descrita a medias, pues ese ideal existe únicamente gracias a un segundo ideal y sólo por éste adquiere “sentido”, a saber: *debemos ser consumidos de manera que también ese ser consumidos nuestro nos resulte imperceptible* (y esto forma parte asimismo de la situación actual), o sea, sin esfuerzo, sin residuos, de la manera más escurridiza y narcótica posible. Y en el caso óptimo, ni siquiera los mismos que tragan perciben que nos tragan. Ésta es la posibilidad aludida en las dos primeras formas de las “cuatro cegueras”.

Decíamos que es difícil en grado sumo actuar en contra de los mandamientos contenidos en los productos. Esto sucede porque no se trata simplemente de un número de productos, que, como boyas en el océano, vagan en un medio sin productos, sino porque los productos en conjunto forman un sistema cohesionado, sin costuras, ni lagunas ni ventanas, un sistema tan *completo*, que tenemos derecho a denominar este todo como un *mundo* o un *universo*. Estas expresiones, que ya habíamos utilizado, no tenían un sentido metafórico. El criterio subjetivo de ese “carácter completo” del mundo de los productos consiste en que a nosotros, a los que vivimos en él, se nos impide siquiera imaginar que ese mundo podría ser “de otra manera” o que pudiera haber “otros mundos”.² Este impedimento lo lleva a cabo el mundo suministrado jugando, a saber: colmándonos con una profusión de productos o, con otra imagen, ta-

¹ El doble sentido a que se refiere el autor se debe a que el término “ofrecido” y “mandado” se dice en alemán igual: *geboten*. Sería posible considerar que, desde la perspectiva de la tradición judía (piénsese en Moisés), en su origen los mandamientos fueran considerados como “donaciones” u ofertas (cosa que se manifiesta en los términos alemanes *Gabe*/donación y *Aufgabe*/tarea). (N. del T.)

² La falta de comprensión de los americanos de las épocas históricas pasadas y de los países y mentalidades no americanas tiene aquí su fundamento.

ponando ya de antemano todas las fisuras del muro, a través de las cuales pudiéramos, en determinadas circunstancias, echar una mirada a otras variantes de la existencia y el mundo.¹ La profusión es la madre de la falta de fantasía. Allí donde tendamos la mano, siempre encontraremos algo que coger y que, en cuanto mercancía lista ya suministrada, hace valer sus pretensiones de manera muda, pero férrea, es decir, excluye la representación de algo otro, pues ya esconde en sí sus "mandamientos/ofertas". Ésta es la actual situación de Midas.

Este "carácter completo" del mundo de los productos resulta plenamente plausible bajo la especie *tiempo*: este mundo no es ofrecido y suministrado sólo de vez en cuando, sino sin pausa, es decir, también en el llamado "tiempo libre", como demuestran sin compasión las radios vecinas. Fuera del sueño,² ya no deja lagunas temporales durante las cuales pudiéramos imaginar o incluso llevar otra posible vida, no suministrada en el doble sentido. Y con ello queda definida la no-libertad, pues ésta no es otra cosa que la eliminación del potencial subjuntivo y del libre "tiempo libre".³

Resumamos: en cuanto "ofertado", el "mundo completo" establece las acciones, opiniones y sentimientos que nos incumben; en una palabra, todo nuestro estilo de vida de manera tan total que queda asegurada nuestra obediencia, sin que tengamos necesidad de percibir una orden como orden. *Así como el suministro es la orden que recibimos, así también el consumo de lo suministrado es nuestra obediencia.*

Y a esta situación me refería, cuando al principio afirmé que, en comparación con el actual tipo de despojo de la libertad, la practicada en la dictaduras abiertas fue aún imperfecta.

El clímax de perfección sólo se ha alcanzado cuando el aparato de opresión convierte a los oprimidos no sólo en ingenuos, sino también en *detentadores de la opresión* misma, según ya hemos advertido antes; cuando éstos tampoco saben o *ya no saben lo que hacen*, a saber: que al suministrar, oprimen. Y ésta

¹ Nada dicen en contra las innumerables utopías que, precisamente en Estados Unidos, se publican y, aparentemente, demuestran fantasía. Todas son sólo "prolongaciones" de los caminos ya encarrilados [de sentido único] en el mundo completo.

² También la libertad del sueño está ahora amenazada. Como se sabe, los tecnólogos de lo subliminal ahora planifican perforar el sueño mediante emisiones acústicas subliminales y suministrar al hombre ofertas, o sea, "mandamientos" durante su sueño.

³ Esta identidad se confirma asimismo en la psicopatología. Las investigaciones de Kurt Goldstein con lesionados cerebrales muestran, por ejemplo, que quienes se han convertido en no-libres también resultan incapaces de comprender frases condicionales.

es hoy la situación predominante. Dado que en la actualidad no hay nada que no se pueda hacer con la mejor conciencia, cabe afirmar que *en ninguna época se ha ejercido un dominio con tan buena conciencia como en la nuestra.*¹

§ 2

Lo que se "experimenta", no se experimenta.

Lo que toda costumbre tiene de preeminente respecto a todo código legal, a saber: que es válida de forma que (como dice el lenguaje) *no puede* hacer esto o aquello (mientras que el código legal establece en exclusiva lo que no está *permitido* hacer), es lo que tiene de preeminente el poder actual, que supera mediante el mundo de productos y aparatos a la dictadura de viejo estilo, que tiene necesidad de actos de opresión particulares. Y de la misma manera que quien vive dentro de un esquema de costumbres no las percibe (en todo caso no las percibe como restricción de su hacer y dejar de hacer o, a lo sumo, las percibe como su carril), tampoco el conformado percibe hoy el esquema de aparatos que establecen acciones, sentimientos, opiniones, etcétera, como impedimento o despojo de su libertad.

En otras palabras: somos conformados mediante un proceso cuya efectividad resulta imperceptible y de la cual no caemos en la cuenta. Y no caemos en la cuenta de ese proceso porque ya es más que un procedimiento particular o incluso que un procedimiento, que habíamos entendido como una medida particular de coerción. Más bien, el proceso es efectivo de manera ininterrumpida y, a fin de cuentas, no es más que el *modus* de ser tratados, que constantemente "experimentamos" (es decir: que nos afecta de manera constante). Y precisamente por eso no lo "experimentamos" (ahora, en el sentido de que no lo percibimos), pues lo que se experimenta constantemente (en el sentido de "ser afectado"), no se experimenta (en el sentido de "percibir"). Las condiciones de la experiencia no son los objetos de la experiencia. La presión oceánica que "experimentan" de forma ininterrumpida los peces abisales (es decir, que les afecta ininterrumpidamente), no la "experimentan" (en el sentido de que no la perciben); más bien, esa presión ya está calculada de modo interno de antemano en su mecanismo de movilidad, en la estructura entera de sus cuerpos.

¹ Tampoco la hipocresía de Estados Unidos, tan a menudo censurada y ridiculizada, es un vicio en el sentido convencional, sino una consecuencia objetiva del mecanismo de suministro.

El "esquema de coerción" se ha convertido en la *conditio sine qua non de su vida, de manera que revientan cuando son izados a bordo por los pescadores de peces abisales*. De manera análoga: quien camina no "experimenta" el hecho de la gravedad y, ciertamente, no como una medida de coerción especial que tenga que ver con él. Más bien, el hecho de la gravedad ya está calculada internamente de antemano en el acto de su andar, en la estructura de su cuerpo, de modo que, si faltara la gravedad no podría tenerse en pie.

Lo mismo es válido también para las condiciones artificiales, es decir, creadas por los hombres. En nuestro *dasein*¹ ya está internamente calculado el *modus* de nuestro ser tratados, al que estamos expuestos sin cesar; por eso, no "experimentamos" ese *modus*; a lo sumo, cuando falta provisionalmente, pues sólo la ausencia hace visible la presencia cotidiana. Es entonces cuando se nos presenta como el indispensable *so-sein* de la vida misma: como tal se nos presentaría, si una catástrofe cualquiera nos quitara de un día para otro la presión matricial, que nos marca a diario mediante la radio, la televisión, la publicidad, etcétera; o si —y éste es un tipo completamente nuevo de huelga, que se vislumbra como posibilidad en el horizonte— los poderes, que nos suministran imágenes para amedrentar a los consumidores (o sea, a la población entera), interrumpieran de un día para otro las formas de suministro. No cabe duda de que una huelga así, "desde arriba", tendría el mismo efecto que una calma cósmica: la población sería presa del pánico y del ahogo y, al final, imploraría misericordia.²

Sea como sea, nada más lejos del consumidor, sentado sus veinte horas semanales ante los receptores, que clasificar ese su ser suministrado como sufrimiento o coerción, a pesar de que sea pura pasividad, por tanto, puro soportar. Más bien, ese tiempo de consumo es su vida, incluso su *dolce vita*.

Si se pregunta por las diversas funciones que desempeñan las personas en la sociedad conformista, la respuesta es: prescindiendo de quienes están interesados en producir la sociedad conforme, o sea, en conformar a sus congéneres, la sociedad está constituida por "conformandos" y "conformados". Es decir:

¹ *Da-sein* y *So-sein* son expresiones que estuvieron en boga a partir especialmente de Heidegger. *Da-sein* es la manera fenomenológica de referirse a lo que tradicionalmente se entendía por *existencia*, pero rehuyendo la oposición existencia-esencia. En cambio *So-sein* hace referencia a la manera determinada de ser; literalmente significa "ser así", o sea, el ser de manera histórica-socialmente concreta. (N. del T.)

en parte, por las personas que están destinadas a ser conformadas; en parte, por aquellos cuya manipulación ya está concluida. Claro que con esto no se debe afirmar que la humanidad actual se divida en dos grupos netamente separados: en la mercancía ya conforme y en la materia prima de los individuos aún no formados, por no-conformes. Más bien cada uno forma parte al mismo tiempo de ambos grupos, pues dentro de la sociedad conformada no hay nadie, que no esté de alguna manera conformado y, por otra parte, tampoco hay nadie tan perfectamente conformado que no necesite seguir siendo influido mediante una conformación ininterrumpida o una *conformatio continua* y ser adaptado a nuevas situaciones.

Si en vez de "conformandos" y "conformados" se habla de "conformistas", se está utilizando no sólo una expresión inexacta, sino falsificada, como ya hemos subrayado al principio, pues entonces se supone que el individuo tiene la elección de hacerse conforme o de seguir siéndolo; se supone, tanto da si consciente o inconscientemente, la libertad que el conformismo tiene como tarea propia liquidar y que, de hecho, ya *ha* liquidado en grado sumo. De ahí que, en cierto sentido —como habíamos observado al principio—, el concepto "conformista" represente una negación del hecho del conformismo. Esta negación o falsificación es ciertamente, obra del conformismo mismo; es decir, quien habla así ya es conforme, pues una de las ocupaciones predilectas, una de las acciones de engaño esenciales del conformismo consiste justo en calumniar a los individuos como conformistas, en hacerlos pasar hasta cierto punto por conformistas voluntarios para, de esa manera, esconder que el conformismo trata de hacer a todos conformes. De hecho, donde mejor florece el conformismo es donde carga al que ha convertido en no-libre con la ilusión de la libertad o simplemente le inculca esa ilusión; donde consigue llevar al individuo a repetir de forma maquinal un vocabulario de individuo, que se contradice a sí mismo por el hecho de esa repetición. Los poderes, que llevan a cabo la conformación, se convierten en víctimas de su propia actividad de conformación: hasta ese punto es irresistible su capacidad. Se funden en la masa homogénea que ellos producen; se creen sus propias mentiras; y cuando hablan, se hablan a sí mismos maquinalmente.

Por supuesto, nada correspondería menos a las intenciones del espíritu del tiempo (que va progresando hacia la total no-libertad) que si los que se asimilaran fueran realmente individuos, pues la meta, que se ha impuesto el espíritu del tiempo y para cuya realización no deja de intentar nada, consiste en la

situación de una espontaneidad de todo punto estrangulada, una autoconciencia extinguida, una absoluta falta de conciencia. Ahora bien, esto significa (prescindiendo de que el espíritu del tiempo trata de deslumbrarse a sí mismo) que no permite a ningún individuo saber lo que hace. Y es capaz de llevar a cabo esa situación, porque puede impedir al individuo que *haga*, en el sentido verdadero, lo que hace. De hecho, esa situación *ya se ha llevado a cabo*, pues el espíritu del tiempo ha puesto en el lugar de quien hace (o incluso de quien "actúa") al que sólo *hace-con* [co-labora], *ha eliminado la línea divisoria entre actividad y pasividad* y, en el sitio de las dos provincias diferenciadas, ha impuesto el dominio de la *única* provincia neutral, la de la *medialidad*.¹ Incluso el discurso de su "libertad" lo hace el individuo sólo "con". Cuando se jacta de su individualidad, no hace más que repetir lo que ha escuchado al respecto en la radio. Incluso cuando habla de "libertad", no es propiamente él quien habla: más bien lo que hace es sólo emitir desde sí la palabra, que ha recibido y consumido.

Lo que es válido de la meta final que el conformismo se ha propuesto vale también naturalmente del camino que conduce a esa meta. Tampoco el camino hacia la no-autonomía debe recorrerse de modo autónomo. Ahora bien, seguir distinguiendo aquí en general entre camino y meta no tiene sentido, pues cada uno se encuentra ya en una situación conformista, que a su vez sirve como peldaño hacia otro "peldaño superior". En cualquier caso, el camino hacia la conformidad no se recorre porque nos lo propongamos como individuos mediante un acto consciente, mediante un expreso *sacrificum individuationis* o del mismo *intellectus* y nos asimilemos nosotros mismos: como hemos dicho, ese camino sacrificial estaría en contradicción con el objetivo último, puesto que nos presupondría como sujetos autónomos, espontáneos y dispuestos al sacrificio y como personas con personalidad (aunque fuera mala).² Más bien seguimos siendo conformados de manera imperceptible, dado que ya somos medio *mediales* y estamos medio *conformados*. Y cuanto más perfectamente lo somos y lo estamos, menos sospechamos algo de nuestra situación, pues nuestro recuerdo del hombre no-conformista va atrofiándose cada vez más con el

¹ Cfr. *La obsolescencia del hombre*, vol. I. Cap. "Sobre la bomba...", § 18.

² De la imagen del mundo conformista forma parte que, en él, los individuos no se sacrifican, sino sólo que *sean sacrificados*; pero también que *puedan* ser sacrificados, pues su resistencia ya está rota. Quien se halla dispuesto a sacrificarse por sí mismo a favor de algo no exigido, o sea, no-conforme, se hace sospechoso. Con esta extinción del concepto de sacrificio, este mundo conformista pone de manifiesto su regreso a una fase no sólo preheroica, sino infrahumana.

creciente conformismo. De hecho, a ningún conformista se le ocurriría, ni siquiera en sueños, etiquetar a otro con el epíteto de "conformista".¹

Una de las tareas esenciales de la maquinaria del conformismo consiste en conseguir pasar inadvertida por los conformandos y los conformados; en que su descripción, en todo caso su descripción crítica, no llegue a oídos del conformista. La tarea y el efecto de la máquina de la conformación no se limita sólo, como habitualmente se cree, a permitir que todos a los que intenta convertir en sus víctimas reaccionen de inmediata e idéntica manera. No menos esencial en ella es excluir absolutamente a sus conformandos, o sea, a todos, de la comprensión de ciertos datos, es decir, impedir que "lleguen al dato real". Y en este sentido, esa misma situación debe quedar como "no dada", sobre todo en la situación del conformismo. "La noche es buena para no ver la noche" (dicho molúsico).

Ahora bien, cuando las voces de no-conformistas o anticonformistas consiguen abrirse paso con una tesis sorprendente, se produce una reacción defensiva general, que nos resulta conocida desde los primeros tiempos del psicoanálisis: una defensa, cuya motivación y vehemencia sólo se puede explicar con ayuda de la teoría, contra la que se dirige esa reacción y que, por eso, confirma la tesis. Un coro a varias voces, que afirma al unísono: "No somos conformistas", confirma lo que combate por la forma como lo combate.²

Ciertamente, de vez en cuando ese combate adquiere formas más sutiles: no se niega, claro, el hecho del conformismo, pero sí el derecho a considerar como importante o novedoso el hecho del conformismo. Y se dice: "¿Qué pretendéis realmente? ¡Como si el compromiso no se hubiera dado siempre, sí siempre! ¡Y precisamente bajo el nombre de *costumbre*! Mientras circuló con ese nombre tan bien visto —excepto si se trataba de costumbres supersticiosas—, a los filósofos nunca os exasperó. A menudo, incluso, lo considerasteis como garantía de orden y urbanidad. Por tanto, ¿por qué hoy?"

¹ Observación de 1971. Mientras tanto, entre los conformistas se ha convertido en moda presumir de no-conformistas. Sin embargo, este no-conformismo es un fenómeno de masas, del que separarse exige un grado de no-conformismo que sólo los menos logran.

² A esto parece contradecir el hecho de que en la actual discusión pública, por ejemplo en los suplementos de crítica cultural, haya ya una jerga conformista sobre, incluso contra, el conformismo; más aún, que ciertos órganos en sí mismos conformistas estén a punto de convertir la discusión del conformismo en su tema favorito. La contradicción, sin embargo, es sólo aparente: dado que forma parte del interés del conformismo sofocar todos los temas que le resultan peligrosos, tiene que convertirse él mismo en tema y dirigir por sí mismo la discusión de su problemática. En la política cultural, la ocupación de las posiciones enemigas es tan importante como su "destrucción".

Al inicio de nuestro primer párrafo habíamos afirmado que el conformismo actual, a diferencia del tiempo de la dictadura que hemos dejado atrás, no surge ya por un asimilarse activo y, mucho menos, consciente. La asimilación en este sentido reflexivo se ha convertido en superflua; en su lugar se ha impuesto el ser asimilado. A esto hay que añadir que también los *führer* personalistas, de los que dependían aún las dictaduras, resultan hoy superfluos, pues lo que nos hace conformes no es *ningún* "quién", sino un "qué": el universo de aparatos, compuesto de fragmentos idénticos de sirenas; y por "aparatos" no hay que entender sólo las máquinas productoras en sentido estricto, sino también todos los instrumentos de suministro, como la radio, e incluso *todos los productos actuales* en su acción conjunta: éstos son *los dictadores actuales*. En efecto, todo aparato comporta una determinada instrucción y una determinada pretensión. Y por razón de su inalterable pretensión de tratamiento y uso nos impide relacionarnos con él a nuestra manera. En otras palabras: hemos sido despojados de la posibilidad de reaccionar respecto a ellos de manera individual o de utilizarlos individualmente, por ejemplo, de tratarlos como hacemos con un piano. E intentar algo parecido sería un puro sinsentido. Un aparato de radio tallado y pintado a mano, que vi en una casa de labradores de Estiria, era el objeto más absurdo —desde el punto de vista de la filosofía de la historia— que jamás haya visto. Lo que es válido de los aparatos particulares (que, en sentido estricto, no existen),¹ vale también naturalmente y de manera exacta para el mundo de aparatos que, como conjunto, nos rodea. Dado que este mundo nos cautiva de la manera más determinada y lo hace con todos nosotros de forma casi idéntica, hemos sido despojados de la capacidad de dirigirnos a él de esta o de aquella manera; en suma: *el mundo de aparatos nos asimila de forma más dictatorial, irresistible e irreversible que el terror o la cosmovisión sometida al terror de un dictador jamás podrían o pudieron hacer. Hoy no son necesarios los Hitler o los Stalin*. Y si alguien añadiera: "por desgracia", esa expresión no significaría por supuesto otra cosa que la sociedad conformista funciona ya por desgracia tan sin cortapisas y automáticamente que puede permitirse no echar de menos la voz de mando o las manos de control terrorista de un dictador.

Tal vez la descripción del nuevo estadio de nuestra no-libertad resulte "exagerada". Sin embargo, ciertamente no es más exagerada que mis otras descrip-

ciones de nuestra situación actual. Lo que hoy se llama "mañana", se llamará mañana "hoy"; y lo que hoy parece una exageración, parecerá mañana una descripción prosaica.

Excursus sobre las excepciones

En una de las crónicas molúsicas más fidedignas se dice: "Ciertamente es exacto que hoy, en el apogeo del conformismo, ya no hay propiamente conformistas, ya no es preciso que los haya; es decir, ninguna persona que, por razones de oportunismo, seguridad o comodidad, se asimile. Lo único que hay todavía son 'conformandos' y 'conformados', o sea, las personas que *han de ser* conformadas y las que, sin saber cómo les ha ocurrido, ya *están* conformadas. Sin embargo, hay excepciones, que no se deben pasar por alto. Pienso, sobre todo, en una especie de publicistas culturales, que aprueban de forma explícita la actitud de la asimilación y convierten en una tarea propia (supuestamente impopular) la defensa de la situación dominante sin más. Aquí puede quedar sin dilucidar si lo hacen *porque o a pesar de* que son demasiado sensatos para sucumbir simplemente a la presión del estilo de vida impuesto. En todo caso son tipos sumamente sospechosos, pues a pesar de su asimilación demuestran con su estilo y su elección lingüística hasta qué punto están interesados en formar parte de la elite de Molusia (es decir, de los no-conformistas). Esta contradicción interna de su actividad (más exactamente, el sentimiento de la mala fe, inevitable en ese tipo de actividad tan contradictoria) les lleva a desgañitarse, o sea, a dar a sus argumentos un aplomo que nunca resulta creíble. Dejando aparte las ventajas, que la asimilación como tal siempre comporta, dos son sobre todo los objetivos, que persiguen con su apuesta por algo que no necesita ninguna intercesión (dado que ya predomina sin más):

"en primer lugar, tienen la esperanza de convencer al lector conforme de que asumen algo completamente impopular, es decir, de que demuestran un inhabitual coraje civil; y

"en segundo lugar, desean lisonjear al lector conforme, o sea, transmitirle el sentimiento de orgullo de que, en cuanto conformista, es un hombre íntegro y responde él mismo de su conformismo (es decir, de su no-ser-él-mismo). O sea: a estos abogados de la asimilación no se les puede negar refinamiento. 'Hoy', así empiezan sus salidas seudoaudaces, 'hoy, dado que todo el mundo

¹ Cfr. *La obsolescencia del hombre*, vol. I, Introducción.

desconfía del conformismo y ya se ha convertido en una empresa ingrata, cuando no incluso en arriesgada, romper una lanza a favor del conformismo ...²; para oscurecer completamente la situación, éste es el tenor con que insinúan que la mayoría dominante de sus contemporáneos son no-conformistas y que los conformistas representan las excepciones raras y audaces.

"Los enemigos preferidos de estos publicistas son, como hemos dicho, los 'filósofos de la cultura', a los que casi siempre apostrofan con gestos de desprecio como 'críticos profesionales de la cultura', como 'escritorcillos', que 'siempre reciben un honorario por sus trabajos'. Evidentemente, con esta observación esperan hacer reír a los lectores conformes (que, sin embargo, nada tienen que objetar contra el hecho de ganar dinero). En todo caso, lo más decisivo es que presentan a los 'críticos profesionales de la cultura' como inmaduros y medrosos, o sea, les echan en cara su falta de coraje para encarar la realidad como hombres y aceptarla tal como es y colaborar con alegría con ella. En verdad, la inversión de los hechos resulta insuperable. Mientras presentan su propia asimilación como conversión arriesgada y audaz del espíritu a lo real, imputan al anticonformismo la apariencia de la vileza o de la inmadurez".¹

¹ Véase el "Plädoyer gegen Cassandra" (*Süddeutsche Zeitung*, 18-1-1958), cuyo autor, Horst Krüger, ha olvidado por desgracia que aquella gran antepasada, cuyo nombre trae él a colación para ridiculizar a sus actuales nietos, tenía razón con todas sus advertencias sobre el ocaso; o sea, que fue una auténtica profetisa.

LA OBSOLESCENCIA DE LA FRONTERA

1979

Cuando, hace veinte años, expliqué en el Congreso Antiatómico de Tokio que el concepto de *frontera* (y con él, el del ámbito de responsabilidad sólo nacional) pronto quedaría obsoleto, porque a las precipitaciones infestadas de radioactividad les importaría un comino qué terreno habría de ser considerado "de aquí" o "de allá", no tuve ningún eco, pues al congreso sólo habían acudido personas con intereses técnicos, políticos o espirituales, pero no filosóficos. Algunos de los anfitriones, muy patrióticos, se espantaron profundamente cuando expliqué que quedaría relativizado el concepto de *soberanía*, porque los efectos de lo que se hacía "en casa" tendrían lugar en otros países.

Los efectos de las explosiones experimentales no son, por cierto, la única causa de la extinción de la validez del concepto "frontera". Así, hoy, para el gobierno de la República Democrática Alemana es imposible "mantener bajo tutela" a sus ciudadanos, pues éstos pasan su tiempo de ocio en cierto modo en la República Federal: se sientan ante el cajón del televisor, que les permite participar de la vida de allá—incluida la política—, del gusto de allá, del idioma de allá. Tampoco las ondas se preocupan de las fronteras políticas. Esto llega hasta el punto de que los *teenagers* de la República Democrática se visten ya exactamente como los de la Federal: una foto de una revista escandinava muestra a jóvenes de la República Democrática que llevan puestos no sólo *blue jeans*; a los ojos del gobierno de la República Democrática, eso no sería aún demasiado peligroso, a pesar de que esta moda descuidada contradice el imperativo allí dominante del aseo socialista; uno de los fotografiados viste incluso una camiseta con la inscripción IOWA UNIVERSITY. Resulta bastante indiferente si esa camisa ameri-

cana se ha pasado de contrabando por la frontera o ha llegado como regalo o si el joven la ha confeccionado él mismo según un modelo visto en la televisión. Lo que cuenta es que, en la era de la electrónica, ya no hay casi nada que corresponda al concepto de "frontera". El muro de Berlín fue, ya cuando se construyó, la construcción más obsoleta del siglo XX.

Es absurda la moda de la poesía en dialecto, que se ha convertido en internacional desde hace diez años. Cuando los representantes de esta nueva moda procedentes de Franconia, del País Vasco, de Brasil o de Birmania llegan a su punto de destino en Nueva Delhi, mediante su forma de viajar (ese cómodo saltar todas las fronteras) contradicen el objeto de su viaje, consistente en la discusión y glorificación del espacio limitado. ¡Provincianos de todos los países, uníos! Sin embargo, en Nueva Delhi sólo se pueden poner de acuerdo con ayuda de traductores o porque todos ellos chapurrean la misma lengua inglesa, que es comprensible por encima de las fronteras y niega el espacio limitado. No es posible que se lean unos a otros sus textos provinciales, pues nadie entendería a nadie e incluso la lengua oficial, hostil a los dialectos, de cada uno resultaría incomprensible al otro. Éste es el tercer ejemplo de la dialéctica de la frontera hoy.

LA OBSOLESCENCIA DE LA PRIVACIDAD¹

1958

§ 1

*No vale sólo "El mundo es suministrado en casa",
sino también: "La casa es entregada al mundo".*

En el primer volumen² he descrito cómo son "suministrados en casa" los acontecimientos y objetos del mundo mediante la radio y la televisión; son suministrados no de otra manera que el gas o el agua; que el mundo exterior, superando las mayores distancias y atravesando las paredes más compactas, se amontona como basura dentro de nuestra habitación, pierde tanto su carácter externo como su realidad; es decir, que ya no se nos pone delante como "mundo". Por supuesto, tampoco simplemente como una "imagen" del mundo. Más bien, como un *tertium*, como algo *sui generis*, como un *fantasma de mundo*; y este fantasma actúa, a su vez, como *matriz* que no sólo nos marca a nosotros, los consumidores efectivos, sino que también influye en la organización de los acontecimientos; de esa manera supera en realidad pragmática a muchos fragmentos del denominado "mundo".

Dado que este suministro del hombre con fantasmas de mundo no representa ningún curioso acontecimiento único, sino un proceso que ha transformado *in toto* la relación hombre-mundo, adquiere un significado *filosófico*. Con esto no se dice que nuestra actual existencia represente de forma exclusiva un sistema de procesos de suministro o ni siquiera un enorme suministro único, pues hay un proceso complementario que marca no menos decisivamente nuestra existencia que el "suministro", a saber: *la entrega del hombre al mundo*.

¹ Conferencia dada, con el título de "*Akustische Nacktheit*" [desnudez acústica], en la Lessing-Gesellschaft de Hannover, en octubre de 1958.

² *La obsolescencia del hombre*, vol. I, "El mundo suministrado en casa".

A menudo, por supuesto, ambos son no sólo procesos complementarios, sino más bien momentos de una única transferencia, que contiene al hombre o al grupo humano A como bien de consumo suministrado y, a la vez, al grupo humano B como consumidores suministrados. Resultaría ocioso pretender investigar en tales casos de transferencia si se trata de "suministro" o "entrega". Las emisiones televisivas de "visita en directo", que tanto gustan, ilustran lo que queremos decir:

Es sabido que en Estados Unidos hay *shows* televisivos (por ejemplo "Person to Person" o "Strike it Rich"), en que se difunde a los millones de telespectadores la vida doméstica real de personas reales o familias. Así, por ejemplo, estamos sentados ante el aparato en Nueva York; en la pantalla se abre la puerta de la casa o del apartamento de la anónima familia X o del famoso actor Y: dirigidos por él paseamos por la habitación;¹ los componentes del hogar se presentan o nos son presentados: *Fido* da grandes saltos ante nosotros, como si fuéramos antiguos vecinos; se exponen ante nosotros de la manera más confidencial problemas escolares, sexuales e incluso, ¡oh, sorpresa!, financieros.

Ciertamente, esa desenvoltura aún no es ideal, pues las personas con las que somos suministrados se entregan a sí mismas, es decir, son víctimas voluntarias nuestras. Lo *optimum* de la entrega y el suministro sólo se consigue cuando los suministrados están tan poco informados como las demás mercancías de que son entregadas y no pueden hacer nada en contra; o sea (como sucede regularmente en las emisiones del tipo "This is your Life") cuando, engatusadas con cualquier pretexto, son llevadas a un lugar en que se encuentran, sin sospecharlo, bajo la mirada de un aparato de filmar, porque allí se ha preparado para ellos (o, mejor dicho, no para ellos, sino para los clientes de la televisión) un evento enormemente excitante, que se transmite a los clientes en el estado más vivo, incluidos gritos espasmódicos, lágrimas o desvanecimientos. Así, por ejemplo, se han arreglado situaciones —verdaderas escenas de reencontros, en el sentido de la poética aristotélica—, en que, de repente, vuelven a encontrarse los miembros de la familia que estaban separados desde hacía décadas; habían ido a parar a los más alejados rincones del mundo y ya nunca se habían atrevido a esperar reencontrarse alguna vez. Mientras antes, en tiempos más naíf, se habían hecho atractivamente *stories* con la seguridad de que

¹ O bien, la habitación nos viene al encuentro, pues el "suministro del hombre con mundo" se confirma también porque la imagen del mundo mismo sigue avanzando para venir a nuestro encuentro y ahorrarnos nuestro propio movimiento y nuestro "ir a su encuentro", pues ya está en nuestra casa.

eran *true to life*, ahora (debe de ser el progreso) *se produce realmente la true life*: el grito no ensayado, la lágrima auténtica, el desvanecimiento efectivo, *para que esa realidad arreglada resulte una storie* y, en cuanto tal (o sea, en el estado de fantasma) sea ofrecida y consumida.¹ En suma: se ha transformado al espectador en un caníbal de fantasmas, que ahora se come las imágenes de sus congéneres, caídos en la trampa del aparato de filmar, y se pone nervioso, incluso se siente engañado, si por cualquier causa alguna vez ocurre que la hora habitual de la comida se retrasa o incluso falta.

Dicho de otra manera: ahora las situaciones sociales "encontrarse" o "visitar" se han transformado en procesos de consumo en que el *primer* hombre figura como el entregado y el otro como suministrado; uno como medio de consumo, el otro como consumidor.² De los bienes con que somos suministrados forman parte, pues, también e incluso en primera línea, nuestros congéneres: todos nosotros somos ahora virtualmente los comensales y la comida de los otros. En ese sentido, la situación es *caníbal*. Nadie que no tenga presente al mismo tiempo estos dos procesos caníbales, es decir, el comer y el ser comido, puede hacerse una imagen completa de nuestra existencia actual.

¹ En la serie "People are Funny", su inventor 'Art Linkletter' se ha permitido la enorme audacia de desmontar durante su ausencia la villa de un matrimonio, al que había enviado de vacaciones con algunas artimañas, *de manera que*, a su vuelta, en vez de aparcar ante su casa lo hicieran *vis-à-vis de rien*; quedaron comprensiblemente desconcertados y, presas de pánico, empezaron a buscar el *μη δν*. Ahora bien, ese *de manera que* es falso, pues el famoso hombre de la televisión había imaginado ese bonito truco sólo *para* provocar dicho desconcierto y dicha búsqueda atormentada y *para* poder servirla a su público como dulce comida. El proceso corresponde al de la producción artificial de perlas: se hiere al ser vivo *para* convertir su herida en objeto de placer.

² La situación de visita en las emisiones se puede aclarar con estas dos reflexiones: 1. La situación no es clara: por una parte, los espectadores permanecemos en casa; *nosotros*, en cuanto estamos sentados en efecto en casa, evidentemente somos los receptores, los visitados. Por otra parte, sin embargo, los "visitantes" se muestran en su casa; o sea, *ellos* parecen ser los receptores, los visitados y, por tanto, nosotros, los huéspedes, los visitantes. 2. La situación es fantasmal: a pesar de que cada uno parece estar en su casa, obviamente nadie se detiene en casa de nadie. Más bien el "tráfico" tiene lugar sin un conocimiento recíproco: mientras las personas "entregadas" permanecen ciegas respecto de nosotros, los espectadores, a nosotros, los espectadores suministrados nos resulta imposible entrar en un contacto con los entregados que vaya más allá del *voyeurismo*.

*El ladrón actual roba sin robar,
pues "sólo" es un ladrón de imágenes.*

Ahora bien, no siempre sabemos *que* somos entregados y consumidos. Somos entregados, sin saberlo, sobre todo *acústicamente*. Me refiero a que hoy, con ayuda del llamado *tapping*, es posible y habitual interceptar nuestras conversaciones y nuestros soplos, incluidos los más íntimos.

"¡No!", oigo que se me objeta. "Es erróneo hablar de una entrega efectiva. De la misma manera que el mundo transmitido por la radio y la televisión no pierde su existencia al entrar en nuestra habitación, ni deja de ser lo que es tras sus reproducciones, tampoco *nosotros* dejamos de ser nosotros mismos cuando alguien intercepta nuestra voz para trasvasarla a otro lugar o a otros muchos a la vez. Y de la misma manera que el mundo transferido a nuestras casas por medio de la radio o la televisión no es el mundo real, sino su doble fantasmal, tampoco nosotros, cuando somos interceptados, somos realmente transportados, es decir, entregados en sentido físico."

Hasta aquí la objeción.

Sin embargo, estas analogías son equívocas, la objeción no acierta. Y no lo hace por estas dos razones:

1. No es verdad que los originales de los objetos y eventos suministrados en nuestra casa permanezcan intactos "tras sus reproducciones"; que sigan siendo lo que *son*; que en el cosmos del consumo haya "cosas en sí".

Lo cierto es, más bien, que queden afectados por el hecho de haber sido reproducidos, por su disponibilidad a ser reproducidos; que se transformen en favor de sus reproducciones.

Así, por ejemplo, una sesión parlamentaria o judicial destinada a millones de telespectadores se desarrolla de una manera diferente que la que se realizaría si no tuviera que ser mostrada. No se trata, pues, en absoluto de la "verdadera realidad".

2. No es verdad que quienes nos escuchan o conservan nuestras expresiones en forma de objeto duradero (o sea, nos "registran") tengan conocimiento sólo de "reproducciones" o tengan en su mano sólo "reproducciones" de nosotros. Ciertamente, la voz que escuchan o poseen puede que sea "sólo" una reproducción, pero ese "sólo" no significa en absoluto nada desde el punto de vista pragmático: ahora disponen, de manera efectiva, de lo que se les ha transmitido por voz y, por tanto, disponen efectivamente de nosotros.

Lo cierto es, pues, que nosotros, las personas reales, desde el momento en que hay reproducciones nuestras a disposición de otros, hemos caído en verdad en el poder discrecional de esos otros y que *somos entregados* realmente (por ejemplo, se nos puede presionar privada, empresarial o políticamente). Los resultados de la empresa dedicada a los fantasmas son nuevas realidades. Pronto vamos a conocer datos, que lo confirmen.

Por tanto, es falsa la suposición de que seguiríamos intactos y siendo nosotros mismos, a pesar de haber sido robados, defraudados, expoliados o simplemente expoliados. Es importante subrayarlo, porque se intenta convencernos de nuestra intangibilidad para hacernos indolentes y porque dicha indolencia forma parte de las esenciales mentiras existenciales de nuestra época. La función de estas mentiras consiste en hacer inocua o directamente invisible la situación radicalmente transformada en que hemos caído. Ahora bien, nuestra situación se ha transformado por estos hechos:

1. Porque hay un tipo de ladrón del todo nuevo: el ladrón de imágenes; por tanto, hay un nuevo y particular delito contra la propiedad: el robo de imágenes;

2. Y porque estamos expuestos a un peligro por completo nuevo: el de ser despojados de nuestra apariencia y nuestras expresiones.

Ésta es, de hecho, la perspectiva característica del ladrón en la era de la reproducción: dado que puede limitarse a apropiarse de imágenes de personas y cosas, en vez de las personas o cosas mismas, en cada hurto tiene la posibilidad de afirmar (incluso de convencerse de) que no roba o, en todo caso, que no roba en realidad.

El alcance de esta perspectiva es enorme. Probablemente, en la historia haya habido bien pocas posibilidades de hipocresía con semejante capacidad de seducción; y pocas que se hayan utilizado tan generalmente y hasta el fondo; de hecho, a partir de la perspectiva de robar imágenes con buena conciencia, se ha desarrollado una regular *iconocleptomanía*; es decir: la costumbre y la manía de robarles a las cosas del mundo (en especial, aquellas de las que uno no es el propietario) su apariencia y de considerar esa apariencia (es decir, la de las imágenes) como propiedad.¹ Y en esta *iconocleptomanía* caen no sólo indi-

¹ Mientras en el mundo de la existencia mágica, en la que cada imagen era considerada como parte de lo que aparecía en la misma o, incluso, idéntica con esto, el robo de imágenes, la mayoría de veces en la forma de robo de los dioses, había formado parte de los delitos locales cotidianos, en nuestro mundo postmágico eso ya no desempeña un papel decisivo. El hecho de que este tipo de delito reaparezca en nuestra existencia

viduos, no sólo estos o aquellos criminales, sino todos nosotros. En efecto, cada uno de nosotros está acostumbrado a husmear en el supermercado del mundo, a llevarse consigo las piezas que saltan a su vista y a atrapar —por supuesto, en imagen— a los contemporáneos famosos que quisiera “tener” o vender. Y nadie de nosotros sospecha cometer con ello un delito contra la propiedad. Más bien, cada uno sigue teniendo la ilusión de dejar los originales *in statu quo* y donde los había encontrado antes de su hurto.¹

La suerte del fotógrafo o del que intercepta una conversación, cuando se limita a utilizar reproducciones o conversaciones nuestras, es *no robar al robar*. La cuestión es este *no*: este *no* es al que puede apelar cada uno y el que otorga a nuestra hipócrita época su buena conciencia y su apariencia de santidad. Al hombre de negocios, cuyo teléfono es interceptado por un *snooper*, no se le roba su cartera. No. A la joven, fotografiada desde un escondrijo en una posición *cheese cake*, no se le roba su virginidad. No. Así pues, aparte de que el *stock* de cintas magnetofónicas grabadas haya aumentado un par de metros y de que haya un par de films más en el mundo, no parece haber ocurrido lo más mínimo.

No, ni lo más mínimo, pues no sólo nosotros no sospechamos nada. No sólo nosotros, las víctimas, tras el delito contra la propiedad parecemos seguir viviendo igual como antes, es decir, sin notar la pérdida. Más bien *tampoco los mismos ladrones* y bandoleros sospechan nada, porque, aunque se han enriquecido con un poco de botín, no tienen en su mano nada que le falte a otro. De la misma manera que *a nosotros* no nos ha ocurrido nada, tampoco *ellos* han hecho nada, no nos han hecho nada. Mientras los antepasados clásicos, los honrados salteadores y carteristas, provocaban delitos inequívocos, es decir, situaciones en que a las víctimas les faltaban en efecto los objetos robados, sus actuales descendientes provocan una situación completamente ambigua, en que a quienes han sido robados (o sea, a nosotros, que no notamos nada del robo de imágenes) *no parece faltarles nada* y, por tanto, *falta el faltar* (por paradójico que pueda sonar).

Mientras los antepasados sabían con exactitud lo que hacían cuando robaban luses de oro o relojes de bolsillo, sus descendientes, que fotografiando o

parece demostrar que un desarrollo dialéctico nos ha retrotraído a un estadio cuya superación había colaborado a producir el orgullo de la Europa racionalista.

¹ Tal vez, esta ilusión se ha visto reforzada porque nosotros, en cuanto fotógrafos, producimos las imágenes. Es realmente muy extraña la idea de que algo producido por nosotros mismos pueda ser algo robado.

con el *tapping* sólo producen reproducciones de sus víctimas, siguen tan terriblemente desprevenidos e ingenuos, que pueden continuar ejerciendo su negocio con la mejor conciencia del mundo. Cuando se les piden explicaciones, siempre pueden lavarse la manos en su inocencia y recurrir a un alibi. Y ciertamente, siempre (ésta es una particularidad añadida) al alibi de sus víctimas, o sea, a *nuestro alibi*, pues siempre tienen la posibilidad, señalándonos a nosotros, de *no* probar, es decir, de demostrar que nosotros *no* nos encontramos en sus manos, sino que nos encontramos *alibi*, o sea, en otra parte: justo donde nos encontramos *realmente*; y que seguimos viviendo inmutados, intactos, sin más pérdidas verificables que las que habíamos tenido antes del delito contra la propiedad. En resumen: parece que no se puede hablar de un culpable, de un crimen, de un delito, de una culpa, de razones para avergonzarse o arrepentirse.

Nada más difícil que analizar la conexión entre la situación histórica de la técnica en cada momento y la de la moral. Esto aún no lo hemos aprendido. Por eso, resulta extraña nuestra afirmación de que los procesos de reproducción, que se han convertido en obvios en nuestra época, están a punto de atrofiar nuestra conciencia moral y de culpabilidad. Tendremos que volver a aprender.

§ 3

Los aparatos de interceptación son totalitarios.

La expresión “entrega del hombre al mundo” solamente parece otra fórmula a favor del totalitarismo político, o sea, a favor del sistema en que está estipulado no sólo cuanto el individuo tiene que hacer, sino también cuanto hace y le sucede, que ha de ser entregado al ojo del poder y, por tanto, controlado por éste. De hecho, no es casual que los gobiernos totalitarios de todos los matices se hayan adueñado con voracidad de los instrumentos, de los que trataremos aquí (al menos de los aparatos que, antes de que se alcanzara la perfección plena, prometían proporcionar un control máximo).

Pero lo que vale es lo contrario: que toda sociedad que acepta servirse de esos aparatos, adquiere —incluso, tiene que adquirir— el hábito de considerar a la persona como totalmente entregable, como a alguien cuya entrega está permitida; y con ello cae en el peligro de deslizarse hacia un totalitarismo *también*

político.¹ Este peligro es tan grande porque (como hemos visto) *los inventos técnicos nunca son sólo inventos técnicos*. Nada más engañoso que la “filosofía de la técnica” (ciertamente, raras veces formulada de manera expresa pero sí presupuesta como obvia de la misma forma tanto por la derecha como por la izquierda), que afirma que los aparatos son en principio *moralmente neutrales* y, por tanto, está a libre disposición para cualquier uso; de lo único que se trata es de *cómo* los utilizamos; qué uso hacemos de los mismos *a posteriori*: moral o inmoral, humano o inhumano, democrático o antidemocrático.

Hay que combatir esta tesis ampliamente difundida. Y, justo porque *eo ipso* da *preferencia* a todo aparato y define al filósofo como rezagado. Porque supone que la formulación del problema moral únicamente tiene que introducirse *a posteriori*.

Ahora bien, con esto se declara la capitulación de la moral, pues al moralista se le contenta con la miserable tarea de conceder su *placet* al hecho ya consumado de los aparatos (no importa cuáles) o, en el mejor de los casos, con la misión de explicar a sus contemporáneos cómo y para qué les está permitido utilizar sus aparatos, cómo y para qué no.

O formulado de otra manera: hay que combatir la tesis de la “neutralidad moral” de los aparatos porque es una ilusión. El *homo technicus* se abandona a esa ilusión sólo porque tiene la necesidad de conservar una buena conciencia ante su parque de aparatos, que se van acumulando a diario y le sobrepasan. Sin embargo, es simplemente falso que podamos mantener la libertad frente a los aparatos contruidos por nosotros y elegir o determinar las maneras de su uso.

Cierto es, más bien, que todo aparato, una vez está ahí, ya es una manera de su utilización por el mero hecho de su funcionamiento; que todo aparato ya desempeña siempre un papel previo (social, moral y político) por el hecho de su especial prestación de trabajo. Y cierto es, por último, que nosotros ya estamos siempre marcados por todo aparato, no importa para qué pensemos utilizarlo o imaginemos emplearlo, no importa dentro de qué sistema político-económico nos sirvamos del mismo, pues siempre presupone o “pone” una determinada relación entre nosotros y nuestros congéneres, entre nosotros y las cosas, entre las cosas y nosotros.

¹ Observación de 1979. No quien es sospechoso es observado y *recorded* mecánicamente; más bien, lo cierto es que quien trata de evitar ser observado es considerado sospechoso. En efecto, se considera sospechoso –por no decir, culpable– a quien es *recorded*, sea por las ridículas razones burocráticas que sea.

Por tanto: todo aparato es ya su utilización.

He tratado de documentar esta desagradable tesis en el primer volumen (en el capítulo dedicado al “mundo suministrado en casa”); a partir del ejemplo de la televisión resultó lo siguiente:

No importa qué le llega a la persona: si una explosión atómica, la coronación de una reina o un concurso de belleza; y tampoco quién está sentado ante la pantalla de televisión: si un agricultor siberiano de un koljós, un sastre londinense o el propietario de una gasolinera de Colorado: el hecho de que los acontecimientos lleguen en una condición de fantasma, privados de realidad, y que el consumo de fantasmas reemplace a la experiencia real del mundo sigue siendo en todos los casos el mismo: lo decisivo es únicamente ese hecho, pues es el que marca y pervierte a la persona y prejuzga su relación con el mundo y la del mundo con él.

Ésta era la tesis de mi ensayo sobre los efectos del suministro de fantasmas a la persona. No se entiende por qué la tesis tendría que ser válida solamente para los aparatos allí tratados, es decir, para los “aparatos de suministro”. Si se supone su validez universal, entonces esto significa la de los “aparatos de entrega”:

Si las personas son fundamentalmente controlables y se pueden entregar a sus congéneres o a un poder y, por tanto, son consideradas y tratadas como seres que está permitido entregar; y si ahora ya *viven como* controlables o entregables o, incluso, como en efecto controladas o entregadas, entonces queda establecido un determinado modo de ser-en-el-mundo o, mejor dicho, de ser-no-libre-en-el-mundo, sin que importe quién, con qué fin o dentro de qué sistema político es entregada; un modo que se diferencia tan radicalmente de los modos anteriores que no tendría sentido la idea de que se podría conservar, con ayuda de esos aparatos, aquellos anteriores modos o principios de ser-en-el-mundo, incluso los principios de la democracia o la libertad humana; tendría tan poco sentido como, por ejemplo, la idea de que, con ayuda de la energía atómica, se podría modernizar la extracción de carbón o petróleo y así evitar que la energía atómica triunfara sobre esos viejos métodos de producción de energía; o que la idea de que, con ayuda de los utensilios de camping disponibles en el mercado, se podría revivir el viejo espíritu pionero americano. Estas ideas son *naïf* desde el punto de vista de la filosofía de la historia, pues *lo que en tales casos triunfa es siempre la capacidad de marcar del medio en cuanto medio, de manera que, para entrar en competencia con ella, jamás basta la fuerza de la meta supuestamente perseguida*.

Habíamos iniciado la argumentación de este párrafo con la afirmación de que los aparatos de interceptación son totalitarios por el mero hecho de su uso. ¿Por qué lo son?

Porque borran o, al menos, corrigen un hecho metafísico que opone resistencia a la pretensión totalitaria. El hecho metafísico de que se trata es el de la *individuación*, o sea, el hecho de que la persona, como cualquier otro ser, en la medida en que es, es fundamentalmente un *discretum*, algo aislado o, al menos, también es algo aislado.

Este hecho ontológico de ser singular significa que cada uno, lo quiera o no, representa una reserva aislada, como una isla blindada mediante paredes, y de esa manera obstruye la pretensión de omnipresencia y omnipotencia del Estado total.

O formulado de manera más rigurosa: aunque el Estado total comprenda en sí a los seres individuales, éstos permanecen fuera, siguen siendo lagunas en su *continuum*, manchas blancas en su mapa: continúan siendo para él inaccesibles e inalcanzables.

Llamo "trascendencia interna" a este carácter inalcanzable de las partes por el todo.¹ A los ojos del todo, o sea, del Estado total, esa "trascendencia interna" representa un defecto, tanto propio como de sus partes, o sea, de los seres individuales. El todo sólo se podría considerar idealmente conseguido si su mapa no presentara ninguna mancha blanca, si le incumbiera la solidez, la continuidad y el monolitismo: si existiera como un ser a la manera eleática, "anticipándose" a cualquier individuación, o (lo que desembocaría en lo mismo) si pudiera igualarse con sus individuos, o bien si éstos fueran de por sí tan "condescendientes" como para existir *coram*, o sea, sin paredes y transparentes.² En suma: el Estado total sólo sería perfecto si no hubiera en absoluto "discreción" (en el sentido de la filosofía de la naturaleza), por no hablar de ser-uno-mismo, de "privacidad" o "intimidad" en sentido psicológico.

¹ Esa "trascendencia interna" se puede comprobar en sistemas del tipo más diverso. Todos los procesos clasificados hoy como "inconscientes" son de ese tipo. La mayoría de procesos corporales, aunque se juegan "en nosotros", nos resultan no-dados e inalcanzables y, por tanto, son "internamente trascendentes". Pero "internamente trascendentes" le resultan también a quien viaja en avión, o sea, al contemporáneo habituado a saltar de parte a parte las regiones que sobrevuela; o al músico, los tonos intermedios que hay entre los pasajes diatónicos. Que este tipo de trascendencia nunca se haya tratado en la filosofía tiene, por supuesto, su razón en el origen teológico del concepto.

² Es absolutamente posible que el triunfo de la arquitectura transparente, o sea, la *Glas-Architektur* [como se la conoce técnicamente], que hemos experimentado en el último cuarto de siglo, esté conectada con la actual desprivatización.

Ahora bien, al poder totalitario le importan por supuesto bien poco las aclaraciones teóricas, pues lo único que le interesa es imponer y hacer prevalecer postulados. Por eso, en el hecho de la singularidad ve no sólo simplemente un defecto, un hecho metafísico, sino un escándalo: y no tanto un *fatum* escandaloso, cuanto un *factum* escandaloso.¹ Si le importara y estuviera en su mano expresar en palabras sus principios morales-metafísicos, caracterizaría la *individuación* como un *pecado contra su pretensión monolítica*; e inculparía al individuo de su *autoapropiación*; es decir, le reprocharía que se apropie del montante que debe al poder total, es decir, que se apropie de sí mismo totalmente, que rehuya su responsabilidad, que se establezca como una reserva, adueñada de sí misma y, por tanto, inalcanzable e incontrolable por él [el poder totalitario].

Ahora bien, como por otra parte no hay ningún remedio contra el hecho de la individuación, puesto que el "pecado" del individuo procede del hecho de la existencia misma, a los ojos del poder total es un *pecado original*, es decir, una condición que hay que combatir con todos los medios. Sin embargo, esa condición sólo se puede combatir si ambos *partners*—tanto el poder total (contra el que *peca el pecador*) como este *pecador* mismo—aceptan a la vez el combate. Y con esto llegamos a nuestro tema.

En efecto, esto significa, por una parte, que el poder total tiene que intentar ser *impertinente* e *indiscreto*,² es decir, ha de irrumpir en la provincia "discreta" del individuo o, al menos, escudriñarla; que se "toma sobre sí la carga" de echar raíces, mediante controles, cuestionarios, provocaciones, intimidaciones, etcétera, en la laguna, de la que estaba excluido por el escándalo de la individuación, y también de conseguir en ella una presencia y una jurisdicción totales.

Por otra parte, el individuo tiene el deber de renunciar a su discreción, de ser "desvergonzado", de "admitir" su culpa, que le es inherente *a priori*. El término "admitir" significa, literalmente, que el individuo debe desbloquear y entregar al poder total el "espacio interior", que había tomado y reservado para sí en cuanto ser aislado y "discreto". Este "expansionismo interior" del Estado total es un proceso que se corresponde con el expansionismo imperialista. Siempre que aparece el totalitarismo, el individuo es la primera "región ocupada". *Expansionism begins at home.*

¹ Característico del totalitarismo es transformar todo *fatum* en un *factum*, en algo hecho (por ejemplo, ser judío en un hecho malvado).

² Entiéndanse estas expresiones como términos técnicos.

“Impertinencia integral” y “desvergüenza integral” son, pues, los correctivos que necesita el Estado, que aspira a la totalidad, para llevar a cabo su ideal de la integralidad perfecta.

Y con ello hemos vuelto a encontrar nuestro objeto, pues no hay ninguna medida ni ningún aparato que sean capaces de proporcionar una “impertinencia” y una “desvergüenza” de tanta perfección como los *aparatos para interceptar*. Dado que éstos son los mejores autocorrectivos que podrían caer en manos del totalitarismo, los hemos denominado *aparatos totalitarios* al principio del párrafo.

Y los aparatos no sólo son característicos del totalitarismo, también son totalizadores. Esta inversión tiene no menos consecuencias que la tesis misma. Ésta dice: *En cuanto se utilizan con naturalidad aparatos para interceptar, ya se ha creado la premisa principal del totalitarismo y, con ésta, el totalitarismo mismo.*

Es decir, resulta indiferente que el Estado A se sirva de los aparatos, porque es totalitario, o que el Estado B sea totalitario, porque se sirva de los aparatos: el resultado final será el mismo, pues pasado mañana los estados A y B, en la medida en que utilicen sin escrúpulos los aparatos, se asemejarán como gemelos, hasta el punto de que a nadie le interesará qué fue πρότερον y que ὕστερον. Un proverbio francés dice: “A sus hijos les da igual que un borracho esté enfermo porque bebe, o que beba porque está enfermo”.

A nosotros también.

§ 4 Ejemplos.

Todos los ejemplos, que apporto ahora, proceden sin excepción de Estados Unidos.¹ Nos limitamos a éstos, porque allí —cosa que no sería posible en los estados expresamente totalitarios— se comunican los datos relativos a esos aparatos y se discuten públicamente los problemas y peligros que conlleva la utilización de los mismos, tanto oficialmente (en los State Judiciary Committees) como en periódicos, etcétera. Es decir, porque los datos americanos están más al descubierto que los de otros países.

¹ Nota de 1978. El número de aparatos existentes en el mundo se ha multiplicado desde 1958; la calidad ha mejorado enormemente.

Empiezo con tres ejemplos, recogidos al azar.

1. Entre los años 1940 y 1956, en más de mil edificios de la ciudad de Los Ángeles se instalaron aparatos de interceptación, según se desprende de los informes periciales del State Judiciary Committee.

2. En el año 1952 (o sea, seis años después de la guerra), los tribunales de Estados Unidos encargaron a la policía interceptar a 58.000 personas, empresas y sociedades. No se trata de una cantidad fantástica, sino de una cifra proporcionada por William O. Douglas, uno de los jueces de la Corte Suprema.

3. La policía no es la única instancia que intercepta. Seguramente es la más pequeña. En cualquier caso, oficialmente se estima que la interceptación “legal” (siempre que este término sea “legalmente” oportuno) supone sólo una quinta parte de las interceptaciones realizadas de hecho. Así, en 1952, llegamos a la impresionante cifra de 290.000 personas, empresas y sociedades que estaban *acústicamente desnudas*, es decir, que cuando hablaban, lo hacían a oídos que espían o a un aparato de grabación. Digo “personas, empresas y sociedades”, pues espías y grabados no lo son por ejemplo sólo sospechosos políticos o criminales o esos miles entre los que se espera poder encontrar tal vez a unos “culpables” políticos o lo que sea, sino gente de partido espía por otra gente de partido, cargos oficiales por otros cargos oficiales, institutos de investigación por militares, empresas por empresas de la competencia, clientes por gentes de negocios, gentes de negocios por clientes, esposas por maridos, maridos por esposas y, en fin, miles de personas privadas y públicas por los así llamados *snoopers* (o sea, por fisgones, que viven de vender secretos interceptados o que amenazan con venderlos).

Ya esa cifra de 290.000 basta para demostrar que no se trata sólo de medidas políticas tomadas aquí o allá, ni de curiosos escándalos particulares, sino del control de un amplio sector de la población, de un *atentado contra la privacidad como tal*. Cosa que es aún más cierta por cuanto la cifra indicada es demasiado baja, pues no hay nadie que sepa con seguridad ni nadie que pueda verificar de verdad si *también él* es espía.

Éste no saber es un factor de suma importancia. Del tiempo de la dictadura sabemos que, desde el momento en que uno *considera como posible o incluso sólo como no imposible estar bajo control, siente y se comporta de una manera diferente a como lo hacía antes*, a saber, de forma más conformista, cuando no incluso absolutamente conformista. *La incontrolable posibilidad de ser controlado tiene una decisiva capacidad de marcar: marca a la población entera.*

La *técnica* de la interceptación no es menos fabulosa que su efecto. Un par de reflexiones y datos nos lo confirmarán de inmediato.

1. Dejemos claro *qué* se graba mediante la interceptación telefónica, mediante el denominado *tapping* o, al menos, lo que se puede grabar. No se trata sólo, por ejemplo (de manera análoga a una comprometedor foto clandestina), de una situación o una conversación particulares. Más bien una vez pinchado un aparato se puede espiar *cualquier conversación*; y no sólo cualquiera que se produzca de manera expresa a través del aparato, sino efectivamente cualquiera que tenga lugar en el espacio en que se encuentra el teléfono, pues mantener “viva” la línea incluso cuando el “auricular” está aparentemente colgado es un simple truco de niños utilizado miles de veces.

2. La *distancia entre espía y espiado* se ha convertido en irrelevante, nula. Hoy, un hombre de negocios de Seattle sólo necesita levantar el auricular para escuchar cuanto se habla en su filial de Nueva York. Es decir, la *línea aérea* —más o menos equivalente a la de Lisboa-Moscú— es *aire* para él, pues puede hacer que un lugar emerja en cualquier otro.

La “contracción de las distancias” está hoy en boca de todos, pero su significado filosófico, la *omnipresencia del hombre*, aún no ha penetrado en la conciencia de la época y, naturalmente, tampoco todavía en la de la filosofía, que siempre va por detrás. Mientras hasta hace poco la situación espacial había sido el *principium individuationis* y, con ello, había desempeñado un papel pragmático, es decir: mientras antes no se estaba efectivamente donde *no* se estaba y “ser” siempre había significado “estar en un determinado lugar”, ahora se puede estar en varios lugares y virtualmente en todas partes al mismo tiempo.

Se objetará: dado que no se está encerrado en la prisión de su limitado lugar espacial, ese “estar en todas partes” demuestra una nueva libertad, la libertad de distancias; y, en cierto sentido, esa objeción no es incorrecta. Sin embargo, es incomparablemente más importante el contraargumento de que el estar en todas partes tiene como consecuencia una no-libertad respecto a las inalcanzables y a las alcanzadas. *Mientras los otros están, como yo, en condiciones de mantenerse en el lugar espacial en que me encuentro y, además, sin ser notados, he dejado de ser el monopolista de mi lugar espacial* y, con ello, he perdido el último y más formal mínimo de mi libertad. *Los otros* —y hay que entender esta expresión como un término técnico para referirse a la relación actual persona-persona o Estado-persona— *se han convertido en inevitables*.

Al menos tan importantes como el teléfono pinchado son los *bugs* o “chinchas”. Así es como se llaman esos minúsculos micrófonos que se instalan en secreto en las casas para saber y grabar lo que allí ocurre; o más exactamente, se *instalaron* en ellas, pues en los últimos años la *cría de chinches* ha alcanzado un estadio nuevo, en verdad triunfal.¹ Para los disciplinados bichitos se ha convertido en superfluo incluso anidar en las casas, pues se les ha enseñado a alcanzar y absorber el rumor lejano desde centenares de metros a fin de grabarlo o retransmitirlo. O sea, que ahora los *bugs* ya se pueden colocar *fuera* de las casas o, siendo invisibles, incluso (la elección es amplia) llevarlos consigo, escondidos en el propio cuerpo. Si ese tipo de chinches, capaces de espiar desde largas distancias, es tan apreciado es porque parece salvar la moral de la época, por raro que pueda sonar. En efecto, es evidente que alguien que desee violar la paz acústica doméstica ya no necesita arriesgarse con una violación de la paz doméstica a la manera tradicional; por tanto, que *cundo hace algo ya no necesita hacer nada* o, al menos, nada ilegal.

Ejemplos: el presidente de la Stephens Tru-sonic-Inc, Bart Berland, el 27 de noviembre de 1956 informó ante el State Judiciary Committee sobre aparatos de 4/5⁶, que registran conversaciones desde una distancia de quinientos metros. Y el propietario de una empresa declaró ante el mismo gremio haber suministrado a la policía aparatos tan minúsculos que tenía que negarse a hablar de los mismos en público. En cambio, las grabadoras de cinta no necesitan superar el formato de la cartera. Los *minifone pocket recorder*, producidos en la República Federal de Alemania, son aún más pequeños; y en Chicago se ofertan y venden en el mercado público micrófonos disfrazados de relojes de bolsillo.

Así llegamos a un punto aún más extravagante, al tema de *disponibilidad*.

Digo “extravagante”, porque al menos los aparatos de interceptación telefónica se pueden adquirir por una bagatela. El par de utensilios con que se puede componer un *complete wire tap kit* (o sea, un “instrumento de interceptación” completo), asciende a 9,50 marcos alemanes (cita la revista *Life*, 1955), cosa que es comprensible, pues no se necesitan más que una bobina de inducción y un amplificador normal. Es increíble hasta dónde ha llegado la *libertad de robar la libertad*. En la época, todavía atrasada, en que aún era inevitable irrumpir en las casas que se quería espiar para instalar allí los *bugs*, los *instrumentos necesarios para la irrupción se vendían junto a los demás*, incluso *presentados* en los ca-

¹ Escrito en 1957. Entretanto, naturalmente, los chinches aún han seguido desarrollándose.

tálogos generales de las empresas; así se puede ver en la revista *Frontier* de enero de 1957. Y en cierto sentido, eso parecía "normal", pues sin esos instrumentos preparatorios los aparatos de interceptación habrían sido inútiles, como lo es un anzuelo sin el sedal. Si hubiera que formularla, la máxima que estaba en la base de esos catálogos sonaría así: *Si una mercancía A, de la que nada se puede decir moralmente, no es utilizable sin otra mercancía B, su venta y utilización está igualmente justificada; por eso, su utilización no puede ser inmoral.*

Pero los peligros que van unidos a ese espionaje no se han agotado con esto, pues en peligro está no sólo el espiado, sino también el espía, el que se halla habituado a la indiscreción y al gusto por la indiscreción.¹ Pero, no me refiero aquí al puñado de agentes de policía o a los detectives, que profesionalmente tienen acceso a la vida privada de personas interceptadas (cosa que, se resume, la mayoría de veces es insoportablemente aburrida, pues espiar sin tener la libertad de escoger a la víctima de su espionaje no es un trabajo envidiable), sino más bien a lo público, pues hoy, en la era de la reproducción, se trata de algo público, ya que todo registro de una conversación o un rumor puede utilizarse como matriz y reproducirse en innumerables copias. Así, por ejemplo, en California existe ya un floreciente mercado negro de discos, que, de manera análoga a las pornografías, se podrían denominar "porno-fonías": en ellos se registran las palabras, tonos y rumores que se dan en las situaciones más íntimas de la convivencia humana; en cierta manera se han convertido en *cosa y en ojos de cerradura vendibles*. Cuando las víctimas espiadas por el ojo de la cerradura son "personalidades públicas", naturalmente aumenta el precio de la "desnudez" acústica (pues sólo la identificación de un desnudo conlleva la alegría del mal ajeno); y si esos discos contienen intimidades consideradas prohibidas (por ejemplo, adulterios), el objeto es considerado realmente como un *rarissimum*, ya que ofrece además el placer de la posibilidad de extorsionar. No es preciso recalcar que la posibilidad de extorsionar no necesita ser puesta en práctica para que se pueda disfrutar de ella.

Que las personas, incluidas las jóvenes, estén rodeadas de ese tipo de mercancías; que puedan comprar la indiscreción más extrema; que aprendan a *sentir placer con el placer de los demás*; que *disfruten de la sexualidad indirectamente a través de cosas y la indefensión de los espiados*: todo eso es tan repugnante que, en comparación, las satisfacciones más vulgares resultan simplemente la quintaesencia de la probidad y la pureza.

¹ Véase en el próximo párrafo algo más detallado sobre la "desvergüenza".

Estos pocos hechos deben bastarnos de momento. Preguntemos ahora cómo se presenta la reacción a los mismos.

Sería *unfair* afirmar que no hay que intentar nada contra esta evolución. La irritación en algunos grupos de la opinión pública es considerable. Legisladores de diversos estados tratan en serio de hacerse una idea justa de la dimensión de la violación acústica de la paz doméstica y de reflexionar sobre las medidas que habría que encontrar en esta nueva situación; la prensa (de los dos partidos) discute el problema. Un juez de la Corte Suprema como Oliver W. Holmes ha expresado abiertamente que (son palabras suyas) "sería mejor no capturar a un par de criminales antes que el gobierno se abandonara a métodos tan sucios". La cuestión es si estas fuerzas de oposición *pueden* tener éxito. Y cabe preguntárselo no sólo porque los poderes interesados en el control de la población (tanto políticos como económicos) son enormemente fuertes; ni tampoco sólo porque la población, en la medida en que no ayuda de forma directa a su des-privatización, sólo opone una mínima resistencia; tampoco sólo porque el hecho de que los aparatos estén a mano ya incluye siempre su utilización; sino, sobre todo, porque el mismo negocio del control escapa casi completamente al control; es decir, porque el uso de los medios sólo se puede probar en rarísimos casos; porque cualquiera puede hacer un mal uso. Y naturalmente, el Estado, todo Estado, cree no poder permitirse renunciar a esos medios técnicos, que las personas privadas pueden utilizar a su antojo; y mucho menos la policía.

Claro que, ya se ha encontrado una solución: el denominado Cahan-Act. En él se han establecido y convertido en ley dos cosas:

primero, que no está permitido utilizar como evidencia en los procesos los datos conseguidos mediante tales métodos;

y, segundo, que la instalación secreta de *bugs*, o sea, de micrófonos en casas ajenas representa una allanamiento de morada.

Esta solución suena, ciertamente, más impresionante de lo que es, pues utilizar en procesos los datos así conseguidos representa en exclusiva sólo una de las numerosas posibilidades de utilización: para desacreditar a una persona, para arruinarla social, empresarial o políticamente, para despojarla de su privacidad, para todo eso no se necesita a fin de cuentas ninguna utilización procesal.

Y en cuanto a los *bugs*: no están prohibidos por ninguna disposición legal. Lo que está prohibido, y es punible, es únicamente su instalación dentro de ca-

sas ajenas. Ahora bien, como ya sabemos, esas instalaciones internas ahora no son necesarias. La solución, pues, queda en el vacío, condena una situación ya pasada, mientras deja sin resolver a nivel legislativo la cuestión principal, que consiste en expresar sin ambigüedad que el concepto convencional y hasta el momento suficiente de la "violación de la paz doméstica", que hasta ahora se entendía como irrupción corporal en una casa ajena, hoy ya no basta. Formulémoslo, pues, así: *No sólo los pasos preparatorios emprendidos, o sea, las instalaciones, representan una violación de la paz doméstica, sino los actos de la interceptación misma*, no importa desde qué supuesta distancia se produzca, porque también quien escucha desde "fuera", se introduce en el ámbito de otro, en su intimidad y, por tanto, en su casa. Pero digo "supuesta distancia", porque los aparatos no tienen otra finalidad que anular las distancias y hacer real esa anulación, es decir, suprimir la frontera entre "fuera" y "dentro".

Dado que nuestra privacidad queda destruida mediante los *bugs*, como si viviéramos en casas de cristal, en que seríamos víctima de cualquiera (a pesar de no ser sorprendidos por nadie), es indispensable introducir los conceptos de la *violación acústica de la paz doméstica* y del *robo acústico* como conceptos jurídicos.

Ahora bien, con esto aún no hemos acertado a indicar la deficiencia principal del Cahan-Act, pues ésta consiste en un principio: considera como "delito" únicamente el uso y, por tanto, entiende de modo demasiado estricto el concepto "uso". ¿Qué significa esto?

Una comparación:

Si sólo fuera punible el "uso", nada cabría objetar si hiciéramos fotos de personas desnudas, que no sospecharan que nos servían de modelos. Sólo seríamos punibles en el momento en que vendiéramos las fotos o las utilizáramos de otra manera. La idea decisiva de que el mismo observar y fotografiar en secreto ya representa un "uso", a saber: se pasaría por alto el abuso de la privacidad del otro en cuanto robo de su libertad. Es innegable que esta interpretación demasiado estrecha del concepto "uso" resulta vulgar. Y esa vulgaridad tampoco se le puede adjudicar al Cahan-Act.

A esto se añade que falta de una manera característica el *objeto* de la vergüenza: quien en verdad se avergüenza no lo hace porque o, en todo caso, no sólo porque se descubra su vicio o transgresión secretos, sino porque *él* es descubierto. Mientras para él lo privado está *off limits*, porque es lo privado, el vul-

gar, o sea, el conformista actual supone como obvio que *lo privado no es más que el pretexto para la interceptación de acciones prohibidas*. La expresión, que tan a menudo se oye en boca de los americanos totalmente ingenuos (por ejemplo, cuando se les hace notar que las puertas están abiertas): *But I have nothing to hide*, demuestra que la vergüenza (en el sentido de "tener necesidad de vergüenza") ya está identificada con lo inmoral y la desvergüenza (en el sentido de "no tener necesidad de vergüenza") con la moral.

§ 5

Argumentos de la ingenuidad.

Ahora bien, sería falso creer que sólo hay argumentos en el campo de los contrarios a los aparatos. Los que tienen intereses en los aparatos no se limitan en absoluto a venderlos o instalarlos. A veces, también los toman explícitamente bajo su protección, al menos cuando se sienten en peligro o irritados. Por supuesto, es innegable que sus informes de defensa son generalmente primitivos, a menudo de una estupidez muy conmovedora; pero, eso no debería dejarnos tranquilos. Al contrario, la peligrosidad de un argumento también es proporcional a su estupidez.

Empecemos por dos de los más estúpidos:

En aquella sesión ya mencionada ante el State Judiciary Committee californiano, un empresario declaró que la interceptación con instrumentos adecuados es, empresarialmente, de enorme importancia, porque gracias a los *cuchicheos* interceptados sabe hasta dónde puede llegar con su oferta y porque, así, extrae conclusiones empresariales más rápidas; *la prohibición de estos instrumentos representa, pues, una perturbación empresarial*. En la medida en que la afirmación no parecía cínica, surgía de verdad de la ingenuidad.

Otro hombre de negocios —éste, propietario de una empresa de aparatos de interceptación— se lamentaba con amargura de que su negocio iría de mal en peor con el Cahan-Act.¹ Cualquier envenenadora a la que se le impidiera realizar su oficio podría adherirse a ese argumento.

¹ Si se le hubiera dado la posibilidad del *pathos*, habría gritado: "¡La libertad está en peligro! ¡Ah, no, no sólo la mía, no sólo la libertad de venta! ¡También la de quien compra para utilizar como quiera su dinero, honradamente adquirido! Y ¿no somos todos compradores y vendedores? Por tanto, ¡la libertad de todos nosotros está en peligro!". Y se habría sentido como quien arenga a la nación.

Ahora bien, ya hemos dicho que estos argumentos son los más estúpidos. La mayoría de veces se admite cierto peligro para, así, poder minimizar el peligro real o a fin de seguir discutiéndolo con aparentes propuestas de salvación. El argumento más utilizado en este sentido y que, de hecho, siempre aparece es: *El peligro queda zanjado cuando los aparatos se encuentran, todos sin excepción, en authorized hands, es decir, en manos de la policía y el Estado.*

¿Qué decir de este argumento?

Dejemos de lado, de momento, que la práctica y la seguridad de un monopolio estatal apenas es posible, pues cualquiera puede fabricar muchos utensilios e incluso pueden instalarlos idiotas técnicos.

Supongamos, pues, la posibilidad de un monopolio estatal. ¿Qué ocurriría?

Precisamente *porque el Estado espiaría ad libitum a personas privadas, se convertiría en la instancia unauthorized, ilegal*, pues se convertiría en culpable precisamente de la destrucción de la libertad de los ciudadanos, que tiene la obligación constitucional de garantizar. Al final, el argumento abre la puerta a cualquier dictadura, pues identifica poder estatal y moralidad. Está claro hasta qué punto cualquier McCarthy habría dado la bienvenida a semejante monopolio si se hubiera podido convertir en el dictador de Estados Unidos. ¿Habría sido quizás *authorized* el medio utilizado por él?

Hasta qué punto se considera obvia la identificación de "legal" y "moral", lo demostraron de manera especial los órganos policiales, cuando se les encargó dar cuenta de sus actividades de instalación e interceptación: "¡Pero si todo está en regla!", aseguraban una y otra vez, pues no entendían en verdad a qué "irregularidad" se podía referir, "¡Todo está en regla, pues jamás hemos trabajado sin licencia estatal!".

Este argumento es *totalitario*, pues la esencia del Estado total consiste en que elimina la dualidad de "legal" y "moral". "No debes servir a dos señores."

El tercer argumento, que goza de especial simpatía entre los detectives privados, se refiere al carácter sacrosanto de la propiedad privada. Cito el siguiente ejemplo de un artículo, escrito por gente perteneciente al negocio de los aparatos de interceptación con la intención expresa de presentar como ingenua la situación.¹ "Pero, por favor", suena la autodefensa, "sólo interceptamos las conversaciones telefónicas de una mujer cuando nos hemos asegurado por todos los medios de que el aparato pertenece realmente al hombre que nos ha en-

¹ Cfr. H. E. M. Bernhard y H. M. Kean, "The truth about Wire Tapping" en *Pageant*, agosto de 1955.

cargado espiarla." Cosa que, de manera indirecta, significa que *consideran que toda palabra pronunciada a través de ese fragmento de propiedad llamada "teléfono" es propiedad del dueño del teléfono*, es un fragmento de propiedad del que éste puede disponer y del que puede hacer partícipes a otras personas a discreción. Si se trasladara la disponibilidad acústica a la óptica, este argumento sonaría así: "Pero por favor, sólo miro y fotografío el cuerpo de las damas cuando su marido me lo encarga y sólo en la cama, que sé positivamente que pertenece también de verdad a ese señor". Es decir: *las cuestiones de la vergüenza y la discreción se miden exclusivamente con el metro "propiedad"*.

En estrecha conexión con esto, se halla el cuarto argumento: éste se refiere al método de confrontar a los acusados con las conversaciones grabadas en secreto que demuestran su culpa. "¡Qué progreso!", dice este argumento. "¡Ahora, los malhechores se acusan a sí mismos y prueban su culpabilidad, pues las expresiones que los incriminan están fijadas en forma de objetos y, por tanto, son hechos objetivos; en vez de ser inculcados por otros, cada uno se acusa a sí mismo!"

Quiero dejar de lado que en el tratamiento de las cintas magnetofónicas no se haya puesto ningún límite a cortar y montar y, por tanto, a la falsificación; que tan sólo eliminando la palabrita "no", se pueden poner en boca de cualquier sospechoso frases que jamás pronunció o pronunciaría. Ahora no tengo presente ese posible abuso, sino el abuso que representa el uso en cuanto tal. Esto es terrible, porque el acusado, mediante la *cosa* convertida en confesión, es estafado respecto a la posibilidad de una confesión y un arrepentimiento auténticos, pues éstos se han convertido en superfluos.

Ya la posibilidad de que alguien se inculpe a sí mismo no por decisión propia, sino por coacción o tortura, no es propiamente muy acorde con la dignidad humana. Pero esta depravación de lo humano es siempre mucho menos mala, es decir, menos hipócrita, que el método de la cosa convertida en autoinculpación.

Como se sabe, san Agustín representó la memoria que reproduce el pasado como el vehículo del descubrimiento de los pecados, de la conciencia y del arrepentimiento. Hoy, esta reproducción sobra; en su lugar ha entrado un aparato de reproducción que transforma el pasado en algo reproducible y presente en todo momento, en algo que propiamente ya no pertenece al pasado. *Del pecavi de la conciencia se ha pasado al pecco de la cinta magnetofónica, que se desbobina.*

El quinto argumento es el de la intimidación y el terror, suficientemente conocido desde las dictaduras: "Créanme, señores míos: si alguno se siente a disgusto por creer que tal vez esté bajo control, en esencia ocurrirá bien poco de inmoral". En otras palabras: *algo inmoral*, el espionaje, *queda convertido en garantía de la moral*.

Pero tampoco este argumento representa aún el punto álgido, que se alcanza cuando la resistencia contra ser interceptado es considerada como razón de sospecha, como una especie de autoinculpación contra la propia voluntad. He aquí el argumento de un funcionario encargado del *tapping*: "De vez en cuando, la gente de negocios me pregunta: '¿Cree usted que también *mi* línea está interceptada?'. A lo que suelo responder: 'Es muy interesante que usted me plantee esta pregunta. ¿Se siente usted culpable? Pues entonces, ¿es que tiene miedo de haber cometido algún crimen?'"¹

Lo que esta respuesta vulgar supone como obvio es que la privacidad consiste exclusivamente en esconder lo prohibido; que *lo secreto y la privacidad demuestran* eo ipso *algo malo*, pues *lo malo tiene lugar de manera secreta*. Y con esto hemos llegado a nuestro último y decisivo punto:

La desprivatización sólo queda plenamente dibujada cuando en nuestro dibujo incluimos una *pareja* de la "desvergüenza": la *falta de vergüenza*.

Supongamos una población, compuesta por personas en extremo reservadas. El espionaje total sería insoportable para una sociedad semejante; la "total desvergüenza" sólo podría funcionar con ayuda de medidas de terror, pues la "total desvergüenza" solamente se puede llevar a cabo —o al menos, ser realizable sin dificultades— si se cuenta con individuos que han tenido cierta preparación, a saber: la de no oponer ninguna resistencia a ser espiados y "no ver nada de particular en eso".

Ahora bien, incluso esto es sólo una condición mínima, pues al final lo que se desea es un individuo que esté cortado a la medida de la desvergüenza, que esté *siempre con las manos en la cremallera*, preparado para intervenciones e inspecciones corporales. Y sólo se considera del todo perfecto quien ha sido ganado para colaborar en esa activa desprivatización suya y, tan bien como sueña, "con alegría". *La desvergüenza integral sólo puede tener éxito cuando va acompañada de una falta de vergüenza equivalente, de igual modo total*.

Esto es fácil de decir, pues no se nos puede pedir que, de la noche a la mañana y sin ninguna preparación, "dominemos la total falta de vergüenza". Nin-

¹ Véase William L. Roper, "Wired for Sound" en *Frontier*, 57.

gún maestro cae del cielo; tampoco, de la falta de vergüenza. Esto no funciona sin esfuerzo; me refiero a que quienes están interesados en nuestra transformación tienen, primero, que esforzarse en *hacernos faltos de vergüenza*; su tarea consiste en hacernos maestros de la falta de vergüenza. Y, a su vez, los interesados en ello sólo pueden cumplir esta tarea educadora *cambiando el valor* de la falta de vergüenza. Es decir:

- a) si nos hacen caer en la cuenta de que la falta de vergüenza es una virtud;
- b) si nos transforman tan radicalmente que somos incapaces de vivir sin esa supuesta virtud.

Por extravagantes que puedan sonar estas condiciones, su realización ya está en marcha en gran parte del mundo; en Estados Unidos el proceso de *eliminación de la vergüenza* ya está casi concluido. Sobran los ejemplos de que el americano medio es desvergonzado y lo es tanto como insolente, es decir, totalmente, pues en su existencia ya casi no se presentan situaciones, que no puedan servir de prueba de esto. *Si aún hay algo de lo que John se avergüence es de ese resto de vergüenza, que no cree haber superado todavía definitivamente*. Dado que todo *Readers Digest* o todo *Digest of Digest* le inculca que avergonzarse es una muestra de *introversión* (por tanto, de "reclusión en sí mismo", en el sentido de "cerrazón"); y que esta introversión es la señal de una *inhibition*, de una "represión"; y que toda inhibición desemboca al final en una *frustrated social adaption*, o sea, en una conformación fallida, su vergüenza consiste a lo sumo en una "vergüenza potenciada", es decir: en *la vergüenza de avergonzarse todavía*.¹

Ahora bien, esta "vergüenza potenciada" es la última o *era* la última, pues hoy no se presenta ninguna ocasión para semejante vergüenza. Apenas podría conseguir ya encontrar en sí restos de vergüenza, de los que avergonzarse. Hoy ya *no tiene escrúpulos* para mostrarse sin escrúpulos, es decir, para mostrarlo todo a cualquiera. *Sin notarlo ha puesto la divisa "a cada uno lo mío" y, por tanto, "cada uno para mí" en vez de "a cada uno lo suyo"*. Y si el americano actual abre de par en par sus puertas —América es el país de las puertas abiertas— no lo hace para dar a las tormentas de la pradera o los vecinos la posibilidad de traspasarlas, sino —por amor de Dios!— para evitar ser imperceptible a sus vecinos —y todos lo son—. *Please have a look, for I have nothing to hide*. En otras palabras: se siente *propiedad universal*, se comporta como si perteneciera a to-

¹ Obsérvese con qué naturalidad se equiparan aquí conformismo y salud. Esta equiparación se parece estructuralmente a la del nacionalsocialismo: también en éste se identificó asimilación política y pertenencia a la raza sana.

dos. Y porque sabe que, si no se comportara así, si rechazara de manera expresa comportarse así e incluso lo hiciera con cierta pasión o, en todo caso, a menudo de manera solícita, sería considerado "impertinente" y sospechoso. Un par de ejemplos americanos:¹

1. Nuestra *vida se ha convertido en propiedad universal*. Se considera normal dejarse entrevistar hasta lo más íntimo; e incomprensible por qué no habría que hacer así o permitirlo.

2. Nuestro *cuerpo se ha convertido en propiedad universal*. Y, por supuesto, en particular en sus zonas tabú; cosa que naturalmente vale, ante todo, del cuerpo femenino. Cualquier muchacha, en la medida en que no quiere ser considerada *funny*, se presta a lo que en otro tiempo se prestaban a lo sumo las prostitutas, a saber: a dejarse medir públicamente sus pechos y su culo y a permitir que se publiquen en fotos esas cifras.

3. La *relación sexual se ha convertido en propiedad universal*. Se publican, incluso en periódicos populares, innumerables artículos sobre alegrías y dificultades de cama, en parte redactados en un tono de confidencia y consejo amistoso, como si estuvieran destinados no a millones de oídos, sino para mí, y, en parte, en el estilo de *how to do*.

4. La *digestión se ha convertido en propiedad universal*. Por ejemplo, cuando se le pregunta en una entrevista televisada a un presidente enfermo cuánto le ha atormentado la diarrea, no sólo no se sorprende, sino que responde con connivencia. Y entre los millones de testigos, que ven o escuchan, no hay ninguno al que se le ocurra que, aparte de la digestión presidencial, haya algo más que no está en orden.

Como hemos dicho, junto a estas faltas de vergüenza masivas y, por su carácter de masas, ya casi desarmantes, se dan toda una serie de actividades más indirectas, "más cultas" e hipócritas, que se pueden analizar sin dificultad como variantes, en cierto modo, como "avergonzadas faltas de vergüenza".

5. Por ejemplo, la *self expression*. Si un americano típico es más escrupuloso que los demás americanos medios; si cree que, para su prestigio social, tiene que encontrar caminos más individuales y menos conformistas que los de su vecino para renunciar a su individualidad y para el conformismo, recurre a

¹ La mayoría de los siguientes ejemplos los recojo del ámbito que, desde siempre, ha sido la morada de los tabús y, por tanto, de la vergüenza: la sexualidad. Resulta plausible que la vergüenza, incluso si desapareciera ahí, no tendría vergüenza de desaparecer en otra parte.

uno de los procedimientos (que el mercado cultural pone a su elección), que le enseñan a "dar expresión" a su personalidad y, de esa manera, a manifestarse y hacerse visible a los otros. Dado que el campo de los métodos disponibles para ese fin es extraordinariamente abundante y abarca tanto escribir sinfonías como hacer trabajos de marquetería, cualquier americano medio puede encontrar su adecuada *self expression*. De hecho, son millares quienes hacen uso de esa abundancia y se puede hablar directamente de un *self expression-racket*, incluso ingenioso. Ahora bien, el *racket* es ingenioso no sólo porque ha ofrecido a cada usuario "su" *self expression*, sino sobre todo porque le regala a cada uno una inusual posibilidad de hipocresía. Cada *self expression* satisface, en efecto, al mismo tiempo dos deseos, incluso contrapuestos:

en primer lugar, produce la satisfacción de *sobresalir*, pues este americano medio, en cuanto "se expresa", pertenece ya a la hermandad de los *creative ones* de los Miguel Ángel, Beethoven y Van Gogh;

en segundo lugar, actúa como *purgante*, le previene de cualquier resfriado anímico, evita que se endurezcan en él restos de su vida interior privada y, de esa manera, queden fuera de la sociedad. Es evidente que cada uno sería visible para cualquier otro y se cumpliría el ideal de la falta de vergüenza y la eliminación de la privacidad si cada uno se sometiera a esa purga. Por eso se recomienda a todos el uso del purgante: no sólo a los artistas, que tal vez podrían transmitir algo inaudito, sino igualmente al niño pequeño, al ama de casa, a la abuela Moses o al agente inmobiliario, que quizás no supiera qué hacer el domingo y corriera el peligro de convertirse en un original y, por tanto, en no-conformista.

Y finalmente, en tercer lugar, naturalmente el americano medio siempre tiene la posibilidad de recurrir al *psicoanálisis*, al menos a sus subespecies populares, pues éstas se le ofrecen como técnicas de confesión y abandono social-higiénicas, o sea, como métodos, que lo "extro-vierten" y, por tanto, lo capacitan para adaptarse socialmente y hacerse conforme.

Lo que es válido de la *self expression*, a saber: que desempeña un doble papel, tiene su utilidad igualmente en la psiquiatría. Su doble papel consiste en:

- a) procurar a cualquier americano medio la satisfacción de participar en un movimiento *moderno*, de estar *up to date* y, así, acrecentar su autoconciencia;
- y b) en producir su *adaptation* y, así, garantizar su conformismo.

Esta contradicción no es una novedad. Toda moda vive de asegurar a la persona apariencia y, a la vez, conformidad.

Si la inflación del psicoanálisis en América se considera desde nuestra perspectiva —es decir, en el marco de la “impertinencia” y la “falta de vergüenza”—, queda de inmediato sin objeto el asombro (expresado una y otra vez y por las partes más diversas) de que esa inflación sea posible “a pesar” del objeto escabroso y “a pesar” del pasado puritano del país.

Al contrario: esa inflación resulta normal. Dado que las instancias del conformismo son las mismas que pugnan por sacar a la luz cualquier secreto y hacer que cada uno sea perceptible a los demás, por eliminar cualquier reserva como si fuera un impedimento y condenar toda privacidad como traición; por no dejar vivir a nadie entre ventanas cerradas y no dejar nada fuera de control y, en cambio, alabar y premiar toda autoexposición voluntaria como si fuera un acto de lealtad y salud e, incluso, como fuente de felicidad; es decir, dado que son ellas mismas las que organizan la propagación y cultivo de la falta de vergüenza, cometerían el más tonto de los autosabotajes si concedieran a los psicoanalistas menos posibilidades que al detective, a los policías secretos y a cualquier aparato de interceptación, que les permiten trabajar con esa finalidad. En otras palabras: le asignan con alegría colaborar en “hacer que el hombre no tenga vergüenza”. No sólo vale *It pays to be frank*; no sólo *it pays to make them frank*, cosa que pueden confirmar los honorarios de los psicoanalistas; sino también: *It pays to have them made frank*.

Si en los últimos tiempos se ha comprobado¹ que, en Estados Unidos, el psicoanálisis se ha asimilado sin ninguna vergüenza con el americano *way of life* y, ciertamente, con el modelo conformista de los últimos diez años y, de esa manera, ha trastocado sus principios en lo contrario, con esto aún no se ha dicho toda la verdad, pues la verdad sólo será completa añadiendo que América se sirve del psicoanálisis para la implantación del conformismo.

La actual “falta de vergüenza” sólo adquiere “sentido” cuando se comprende como pareja de la “impertinencia”. Dado que no hay nada que facilite más eficazmente el ser despojado que la autoinmolación de la previsible víctima, el que roba le sugiere a ésta que se desvele ella misma. Al final, su inmolación es, por tanto, una acto de ayuda al despojo, un método que utiliza el que roba para convertirse sin esfuerzo en dueño de su víctima. *A cada uno de nosotros se nos*

impone la tarea doméstica de convertirnos, mediante la falta de vergüenza, en colaboradores de la propia desprivatización.

Naturalmente, con esto no se afirma que por lo general descubramos este truco. Al contrario: si se nos sugiere que nos deshagamos del vestido de nuestra privacidad o si se nos quita de hecho el de nuestro cuerpo, seguimos convencidos de que nos desvestimos nosotros mismos. A lo sumo, sólo raras veces al cumplir el encargo tenemos alguna noción de que se trata de eso, de un encargo. A menudo, estamos orgullosos de nuestra ingenuidad y despreocupación, a pesar de que es justo mediante éstas como cumplimos el encargo de quien nos lo encarga. Al totalitarismo suave nada le gusta más que dejar a sus víctimas la ilusión de la autonomía o incluso de producir en ellas esa ilusión.¹

Tras lo dicho, resulta claro que quien ve en la “impertinencia” y en la “falta de vergüenza” dos procesos separados, se priva de la posibilidad de analizar la función global de la situación en que vivimos hoy.

Y de la misma manera que ambos procesos no se pueden separar, tampoco se pueden separar sus sujetos: *el espía* y *el exhibicionista*.² Más bien, ambos tipos se funden como *partners* en un único campo de juego, incluso como *partners* intercambiables, pues resulta indiferente quién está en cada momento en una parte del campo. De hecho, sucede a diario que los jugadores cambien su papel. Nadie se escandalizará o sorprenderá si un reportero de televisión, que ayer pilló a un congénere *in flagranti* en un espasmo y lo sirvió a su público como un objeto de placer (es decir, lo puso de forma inequívoca en el frente de

¹ Por lo demás, esto es válido no sólo para el totalitarismo suave, pues la relación entre “falta de vergüenza” e “impertinencia”, que nosotros afirmamos, no es nada nuevo desde el punto de vista estructural. Se corresponde a una relación que nos resulta familiar desde las dictaduras totalitarias, a saber: la relación de *terror* y *voluptas contritionis*. Es sabido que en los procesos políticos de la Rusia soviética, siempre ha habido acusados (entre ellos, absolutamente “inocentes”) contra quienes resultaba superfluo ejercer presiones, porque los mismos acusados se tomaban el trabajo y se autoinculpaban, incluso con ansia y placer. Afirmar que en esas “confesiones” se trataba de algo misterioso resulta tan tonto como explicar este comportamiento medicinalmente. Más bien se explica a partir de que los acusados habían sido desprivatizados desde siempre, por tanto, ya antes del proceso, simplemente por razón de su existencia como funcionarios del Partido a lo largo de años o de toda su vida; y eso hasta el punto de que, a pesar de estar ahora destinados a caer víctimas del sistema de terror, seguían funcionando aún como piezas positivas del sistema, es decir, lo sostenían de manera automática. Su comportamiento sólo parece “misterioso” si se parte de la falsa suposición de que los acusados se habían inculcado a sí mismos en cuanto individuos. Pero éste no es, precisamente, el caso; más bien aún seguían actuando como partes del terror mismo.

² Utilizo estas expresiones en un sentido más amplio que el normal.

¹ De la manera más competente por Herbert Marcuse en *Eros and Civilization*, The Beacon Press, 1955, págs. 238 ss.

la "impertinencia"), hoy se abandona desenfrenadamente a una pantalla (o sea, se encuentra en el campo de los "desvergonzados"). Este intercambio de papeles de "espía" y "exhibicionista" resulta tan natural como el intercambio que tiene lugar en una conversación entre quien escucha y quien habla. Y tomo en serio esta comparación, pues los "medios de entretenimiento" de la sociedad de masas son en verdad métodos con cuya ayuda llevan a cabo su "entretenimiento" (en el sentido de "conversación") los miembros de esa sociedad entre ellos. Por tanto, de la misma manera que nosotros

- a. somos seres que escuchan y hablan; y
- b. somos *al mismo tiempo* seres que hablan y escuchan; y
- hablamos sólo *en la medida en que* también escuchamos virtualmente (y viceversa),
- también somos
- a. "desvergonzados" e "impertinentes"; y
- b. ambas cosas *a la vez*; y
- c. desvergonzados sólo *en la medida en que* virtualmente también somos "impertinentes" (y viceversa).

Las dos figuras, *espía y exhibicionista son, pues, sólo modos, sólo caras de una misma figura, de la figura del contemporáneo*. Por eso, tampoco es de extrañar que los "desvergonzados" en un momento dado jamás sean considerados por los "impertinentes" como "desvergonzados" y que los "impertinentes" en otro momento dado jamás sean considerados como "impertinentes" por los "desvergonzados"; que ambos se consideren más bien de forma recíproca como normales, como *partners* de juego, como iguales; y que su convivencia, desde su perspectiva, no tenga nada que desear.

Antes, en la enumeración de testimonios de la falta de vergüenza, utilizamos la expresión *propiedad universal*; por ejemplo, denominamos "propiedad universal" la vida del individuo.

Probablemente, esta expresión, en la medida en que suena a socialismo, haya dejado perplejo al lector. En realidad tendría que resultarle sorprendente la afirmación de que un país que combate cualquier tipo de socialismo, practica un socialismo *sui generis*. Y sería comprensible que entendiera metafóricamente la expresión.

Sin embargo, nada más lejos de mí que entenderla de manera metafórica. Lo que pienso es, de hecho, que la situación a la que tiende el conformismo re-

presenta una especie de propiedad universal; incluso cabe afirmar que *el desarrollo hacia esa propiedad universal está dirigido justo por quienes guían la lucha contra el socialismo*. ¿Qué significa esto?

Para responder a esta pregunta, tenemos que distinguir claramente la variante de socialismo a que nos referimos de lo que por lo general se denomina socialismo:

Lo que el americano medio tiene que pagar por la expropiación no es lo que habitualmente se considera *propiedad* suya. No se deben tocar ni el carácter sacrosanto de su coche ni el de los medios de producción, de los que puede disponer. "Únicamente" debe deshacerse de su *particularidad*, su *personalidad*, su individualidad y privacidad: *únicamente de sí mismo*. A diferencia de la socialización habitual, que se refiere a lo que la persona *tiene*, aquí se trata sólo de una socialización de lo que la persona *es*.

Hasta aquí, la idea no comporta ninguna dificultad. En cambio, más difícil, incluso contradictorio, suena el siguiente paso: la afirmación de que este nuevo tipo de socialización sólo se puede justificar por quienes definen a la persona como propietaria, como *animal habens*; que en la base de esa socialización hay un secreto *habeo ergo sum*. Pero también este paso es plausible, pues únicamente quien con anterioridad ha transferido el *ser* de la persona a su *tener*, puede estar convencido de que, si en el acto de la destrucción de la persona deja sin tocar su *tener*, también queda intacto su *ser*. Sólo éste puede conservar su buena conciencia.

Que su convicción y su buena conciencia son ilusorias ya lo sabemos. Naturalmente, lo que queda tras la expropiación no representa ya una verdadera persona, un individuo real. Lo que queda es, más bien, un ser que sólo es "él mismo" y "uno" en sentido numérico; un ente, cuya mismidad y cuyo carácter no intercambiable se agota en poseer las piezas A y B y C, etcétera, mientras sus vecinos poseen las piezas A', B', C' o A², B² o C², etcétera. (Dejo aparte el hecho de que estas piezas, en la mayoría de casos, sean iguales, ejemplares de producciones en serie.)

Esta situación es antimoral, pues mientras el moralista pretende propiamente que el derecho del hombre a ser propietario proceda de que es propiedad de sí mismo, o sea, dueño de sí mismo, aquí por el contrario ya no hay otro derecho que el de ser propietario.

Ahora bien, esta situación es normal para quienes han quedado desprovistos de derecho. E incluso, si los *have nots* se llaman el *Mr. Smith, the \$ 275.000*,

o la *Mrs. Astor, the \$ 200 millions*—cosa que es por completo habitual—, eso demuestra que incluso ellos, los que “son sólo unos pocos”, porque “sólo tienen poco”, han aceptado la definición del hombre a partir de su haber.

Tengo que renunciar a responder a la pregunta sobre cómo se podría solventar la situación descrita antes; y he de hacerlo por la sencilla razón de que sólo he indicado síntomas y porque sería tonto hacer propuestas para curar los síntomas. No cabe esperar una solución patentada contra el conformismo como conjunto, es decir, contra toda nuestra situación político-social actual.

Lo que se puede responder, en cambio, es la pregunta sobre en qué consiste lo más espantoso de esa variante del totalitarismo que denominamos “conformismo”. La respuesta suena así: en el hecho de que *se produce sin terror*.

Y no lo pienso con cinismo. Pienso únicamente en que la ausencia de terror demuestra que los poderes actuales pueden permitirse renunciar al terror. Y pueden hacerlo porque su materia prima, el hombre, hoy *ya está* manipulado; porque nosotros, las víctimas, *ya hemos llevado a cabo* nuestro sacrificio —y no sólo el *sacrificium intellectus*, sino el de nuestra privacidad y nuestra autonomía— sin reconocerlo como sacrificio. En resumen: porque nosotros, los espías, ya somos siempre cómplices de los espías, incluso antes de estar expuestos al actual espionaje.

Donde hoy las autoridades pueden renunciar a recurrir al terror, su maquinaria funciona sin perturbaciones. Y, al final, incluso de manera tan impecablemente lisa y silenciosa que pueden dar a entender que su renuncia al terror —el síntoma de la no-libertad plenamente realizada— es libertad y humanidad y pregonarla como libertad y humanidad.

“Las monedas acuñadas no necesitan ser acuñadas”, reza un proverbio molúsico.

§ 6

Anexo: la “cuerda acústica”.

En la exposición hecha hasta ahora del “robo acústico de la libertad” nos hemos limitado a comprobar que, en cuanto interceptados, ya no somos señores de nosotros mismos, sino que nos convertimos en propiedad pública. Ahora bien, con esto sólo hemos descrito una mitad del “robo acústico de la

libertad”, pues lo que se nos roba es no sólo nuestra libertad de vivir *sin ser escuchados*, sino también la de vivir *sin escuchar*. ¿A qué nos referimos con esto?

No sólo al hecho trivial de que estamos obligados a vivir en un mundo cada día más ruidoso. No sólo a que tenemos que escuchar, sino también a que —y esto es peor e incomparablemente más vergonzoso— esta necesidad fáctica es considerada, a la vez, un *deber*; a que se nos exige escuchar. Formulado de otra manera: a que el ruido es no sólo un escándalo, sino que cumple una *función*, una tarea: la de aportar cada uno lo suyo en el proceso de desprivatización; a que el ruido representa *uno de los instrumentos principales del conformismo*.

Esto suena extraño, pero cabe recordar sólo qué papel desempeñó cierto discurso oficial en los años de la dictadura de escuchar colectivamente, como se consideró normal mostrarse leal sintonizando un discurso de Hitler o de Goebbels; y no sólo para demostrar esa lealtad, sino para asegurarla; y no sólo para asegurarla, sino para hacerla efectiva. Entonces, se trataba en verdad del deber de exponerse y someterse a esos discursos. Por otra parte, el ruido tenía entonces la función de someternos, asimilarnos, des-privatizarnos.

Lo que vale de este ruido, vale *mutatis mutandis* casi de cualquier otro. Con esto no se supone que haya habido un *mauvais génie*, un ingenioso psicotécnico totalitario, que haya planificado y organizado en verdad consciente el ruido del mundo actual para sojuzgarnos acústicamente. Esta suposición formaría parte de una sátira de Swift. A lo único que se refiere es a que, ya que está ahí, el ruido se introduce e utiliza; y se utiliza como *aparato de estorbo*, como un instrumento cuya función consiste en obstruir el movimiento libre y mantenernos alejados de seguir los propios caminos, por ejemplo, el desacreditado de la “introversión”. *El ruido actúa como un medio para frustrar cualquier posible des-solidaridad*.

Como sabemos, toda sociedad monolítica (no sólo la totalitaria violenta, sino también la suave conformista) tiende a tener en un puño, *sin posibilidad de escapatoria*, a los individuos que la componen; a obligarlos a una condición de coexistencia, que los ata a ella de manera tan férrea que no se les ocurre romper saltar esa atadura.

Y la sociedad produce esa condición también con ayuda del “sometimiento acústico”. Desde el momento en que un individuo está condenado a vivir en un mundo donde *tiene que escuchar* porque no resta ningún sitio silencioso, no le queda más remedio que pertenecer a ese mundo, obedecerlo o incluso convertirse en siervo del mismo. Si se le niega al hombre escapar de su accesi-

bilidad y disponibilidad acústica, pronto se le negará también, es decir, pronto no será capaz tampoco de escapar de la accesibilidad y disponibilidad en general: la accesibilidad y la disponibilidad se convierten entonces en su segunda naturaleza. Y al final, incluso cultivará esa esclavización, de manera que se sentirá perdido si por casualidad no es disponible.

Que el medio acústico trabaje tan seguro; que se confirme de manera tan insigne como aparato de sometimiento no es sorprendente para nadie que tenga las ideas claras sobre las verdades filosóficas elementales acerca del escuchar, pues la dimensión de lo acústico es la dimensión de la no-libertad. En cuanto que escuchamos somos no-libres. Dejar de escuchar es más difícil que dejar de mirar. Y esta dificultad fundamental se basa en que no se nos han concedido "párpados auditivos" [Ohrlider] o, dicho fenomenológicamente, en que a diferencia del mundo visible, el mundo auditivo se puede introducir en nosotros sin pedirlo, de manera indiscreta, impertinente, sin necesidad de nuestro expreso consentimiento intencional y, lo queramos o no, nos obliga a participar. No hay nadie que escuche que se encuentre únicamente allí donde está. Dado que el sonido se encuentra allí donde suena y, a la vez, donde es escuchado, obliga al que escucha a estar al mismo tiempo en dos sitios: a pesar de estar "aquí", siempre está también "allí" y, de esa manera, lo convierte en dependiente y atado.

Así pues, dado que dejar de escuchar exige libertad, una capacidad de abstracción, una fuerza de "concentración negativa" y dado que sólo los menos poseen esa fuerza, la mayoría de nosotros somos sometidos mediante el ruido y, a través del ruido continuado, se nos impide llegar alguna vez a ser nosotros mismos. Y con ello se consigue el ideal de desprivatización del conformismo.

Escuchar es escuchar con. Quien, queriendo o sin querer, se encuentra en el circuito de un determinado mundo acústico y lo escucha, pues resulta imposible no escucharlo, se halla atrapado en la red de sonido, pertenece a ese mundo. Es sabido que hay un periódico radiofónico que, en vez de la invitación más a mano "¡Escucha!", ha elegido como título el imperativo del conformismo "¡Escucha con!". La invención de este título fue cualquier cosa menos una mera casualidad. Más bien el creador del título, lo supiera o no, no hacía más que divulgar un secreto, el del conformismo, pues una de sus tareas es precisamente hacer que se escuche, pues escuchar convierte en conformistas.

Como niños pequeños somos retenidos en una cuerda, en la cuerda acústica. Y también nos comportamos como niños educados. Es decir: encontramos nuestra satisfacción en un horizonte, cuyo radio no va más allá del de la "cuerda acústica". Y la mayoría de veces, incluso, nos gusta ser educados.

En efecto, habituados a esa cuerda —y lo estamos la mayoría de nosotros—, lo que experimentamos en ese horizonte acompasado es no sólo placer, sino felicidad. Quienes pasean con su transistor demuestran que llevan consigo voluntariamente esa cuerda. El siguiente ejemplo prueba que caen presa del pánico si alguna vez se rompe la cuerda.

Hace unos diez años subí con dos amigos americanos al monte Washington. Del altavoz del hotel del valle ascendía una canción melodramática. Quiero dejar de lado que afirmaba que sólo en Honolulu existe el amor. Lo decisivo era que, durante horas, resultaba imposible escapar de esa música. Mis compañeros no comprendían por qué eso me ponía nervioso, pues esa circunstancia no sólo no les resultaba desagradable, sino manifiestamente agradable. Claramente, mientras escuchaban la música y se encontraban "en" ella, disfrutaban de un sentimiento de seguridad: el sentimiento de estar todavía "allí", es decir, allá abajo. Como los aviadores, que disfrutaban manteniendo el contacto infalible con su base. Aún no se habían extraviado. La cuerda acústica, que los unía al valle, todavía no se había roto.

En cambio, como he dicho, mientras a mí esa situación de andar cogido de la falda me martirizaba lo indecible, a ellos la irritación les sobrevino sólo en el momento en que acabó esa tutela. *Sort of weird*, dijo el de la izquierda, cuando quedó atrás la frontera acústica y se esforzó por seguir azuzando el oído hacia el valle y captar los tenues restos de la canción de Honolulu. *Why weird?*, pregunté, "¿No nos encontramos finalmente al aire libre?". "¿Al aire libre?", repitió él, encogiéndose de hombros. *I would rather say*, respondió el de la derecha, *in a sort of social stratosphere*. Y luego, de repente, dijo: *Let's get it over with as fast as possible*, cosa que no entendí, como tampoco entendí la repentina energía con que ambos volvieron a emprender la marcha.

Poco después, me resultaron claras sus palabras, así como la razón de que reemprendieran de inmediato la marcha: de repente escuchamos una nueva música; no, no sólo música, sino la misma audaz afirmación monopolista de que el amor sólo es amor en Honolulu. La voz, en una atrevida escala mayor, ascendía por encima de nuestras cabezas hacia el monte Washington para hacer propaganda de Honolulu desde las frescas alturas. En cualquier caso nos habíamos metido en el radio del altavoz de las cimas, que cubría la montaña como la luz de un faro acústico. Y la oscuridad acústica, la nada, volvió a quedar atrás.

Así pues, realmente "fuera", realmente "al aire libre", realmente "libres" no habíamos estado en absoluto. Más bien sólo habíamos traspasado la sutil línea

acústica de la tierra de nadie que había quedado entre ambos radios de sonido.

De nuevo se detuvieron ambos. *Wasn't it like crossing a river?*, dijo el de la izquierda, palideciendo como el caballero en el Bodensee. Y el de la derecha, con el rostro transfigurado de alivio: *Isn't it nice to be there again?*

Awfully nice, admití, pero sólo para conseguir un poco de paz, pues en ese momento estaba exclusivamente ocupado en sumergirme en el silencio de ese *there*, de ese extraordinario *there*. Entonces comprendí que los dos volvieran a encontrarse "allí" sólo en el momento en que estuvieron *there*, en que también estuvieron "allá" y "aquí"; y comprendí que con ese *there* habían desvelado el credo secreto del conformismo; el argumento: "Estoy *aquí*; por tanto estoy *ahí*; por tanto *existo*". Y tuve una visión.

Como en un cuadro abstracto vi ante mí numerosos círculos, más grandes y más pequeños, cuyas superficies se interferían y sobreponían de manera que la mayoría de puntos del cuadro pertenecían a varias superficies circulares a la vez; y sólo había pocos puntos que quedaban fuera del arco de un círculo. La explicación de este cuadro sobra, pues de acuerdo con lo precedente está claro que las superficies circulares representaban los ámbitos cubiertos por altavoces; los espacios intermedios, los raros terrenos de nadie, de los que acabamos de ver un ejemplo; y que el conjunto era *el mapa, nunca antes dibujado, del territorio acústico de la no-libertad*.

Sería tonto creer que tales experiencias sólo se pueden dar en Estados Unidos y que únicamente los americanos se irritan por la "ruptura de la cuerda acústica". Hace poco, en Alta Baviera me pasó algo muy parecido. También allí había que hacer una buena marcha a pie para llegar a la región del silencio. Y también allí, entre los pocos caminantes que se podían ver, había algunos que, aunque fuera de manera inconsciente, evitaban separarse de la cuerda acústica anclada en el valle. Los fenómenos de que aquí se trata son ya globales. Son fenómenos de la servidumbre de la época.

LA OBSOLESCENCIA DEL MORIR

1979

En la era del hacer no puede haber propiamente ningún acontecimiento no hecho, al menos ninguno que no sea utilizable o, como mínimo, que no esté integrado en un acontecimiento de producción. El hecho de que siga habiendo acontecimientos que simplemente están ahí $\varphi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ y no sirven como material o fuente de energía (por ejemplo, el calor solar, que se irradia "inútilmente" sobre el todo) resulta hoy, para nosotros, el más escandaloso de todos los derroches. En Molusia, poco antes de la destrucción de la ciudad, un grupo de investigación trabajó por descubrir si el desaprovechado morir continuo de los ciudadanos no se podría transformar de alguna manera en energía.

Aún no hemos llegado hasta ese punto, pero no es exagerado afirmar que cada vez somos menos los que simplemente morimos de cansancio de vivir o debilidad senil. Casos simples de morir son ya rarezas de otro tiempo. La mayoría de veces *la muerte es producida*. Uno *es muerto* [muere pasivamente]. Los contemporáneos no somos mortales; más bien, antes que nada, somos asesinables. Mientras no nos mata el napalm, la radiactividad o el gas —de hecho, los gaseados ya no son muertos derrochados, sus cadáveres no han sido ya "inútiles"—, somos concentrados en cromadas fábricas de morir. Por supuesto, en éstas no se nos mata (al contrario, nuestro morir es aplazado mediante una manipulación asombrosa); pero durante este aplazamiento quedamos insertos tan estrechamente en el aparato, que nos convertimos en parte suya, nuestro morir se convierte en parte de las funciones del aparato y nuestra muerte en un momentáneo suceso dentro del aparato. En la unidad de intensivos de

la ciudad molúsica de Vaslegas estos aparatos están conectados a *sound tapes*, que —no hay que lamentarse por la falta de ánimo o cultura de nuestra era— automáticamente, en el momento de la aparición de la muerte, empiezan a hacer sonar los cinco primeros compases de la marcha fúnebre de Chopin.

LA OBSOLESCENCIA DE LA REALIDAD

Tesis para un simposio sobre *mass-media*¹

1960

I

El tema aquí propuesto es la cara opuesta del tema “arte tendencioso”, pues lo que aquí se cuestiona no es cómo tenemos que o podemos hacer arte para influir en las masas, sino al contrario: ¿cómo hacemos arte frente a la efectiva influencia masiva, que tiene lugar por ejemplo en la radio y la televisión, o influidos por el hecho del “efecto masivo”? ¿Hasta qué punto lo hacemos de una manera diferente a como lo hacíamos antes?

La pregunta no se puede responder de forma directa, porque primero habría que preguntar: ¿de qué manera se lleva a cabo la influencia de la masa o bien la influencia a través de la masa? ¿Llegamos directamente a la masa? ¿No son más bien nuestros mensajeros, o sea, nuestros productos, los que llegan directamente a la masa, mientras nosotros, en cambio, sólo nos confrontamos con el enorme aparato de reproducción? ¿Y la misma masa no se nos presenta también en forma de productos, es decir, en forma de emisiones radiofónicas, films, emisiones televisivas, revistas, etcétera? ¿Y no son estos mismos productos, a su vez, medios de producción, puesto que co-producen el específico carácter de masa de la sociedad actual? Ninguna de estas preguntas se ha de responder aquí, pero las formulo para contrarrestar la ilusión de que podríamos dedicarnos inmediatamente al tema “El artista y la sociedad” y de que este tema se podría discutir directamente. Las relaciones son incluso aún más mediatizadas, pues nuestro producir está co-determinado y, por tanto, co-producido por aquellos productos de masa (que, a su vez, han co-producido el carácter

¹ Presentadas en la Berliner Komödie, el día 20 de noviembre de 1960, con el título de “Infantilización mecánica”.

de masa de la masa); y dado que nosotros formamos parte de quienes mediante sus productos han co-producido esa masa y su real o supuesta demanda masiva, en cuanto productores ya somos también los *productos de nuestros propios productos*.

II

El problema fundamental se llama reproducción, no masa. Quien, como aquí sucede, habla contra el así llamado gusto de masas se expone siempre al riesgo de ser tachado de antidemocrático. Esto es válido justo en el ámbito del "terror suave", bajo el que vive la sociedad conformista. A los antidemocráticos productores de opinión nada les gusta más que denigrar la crítica de los *mass-media* como aristocratismo. A mi crítica de la cultura también se le ha aplicado este reproche. El suministro masivo de bienes de reproducción tiene su efectiva *raison d'être* no, por ejemplo, según nos gusta tratar de convencernos como autojustificación, en el "igual derecho de todos a la cultura", sino más bien en la posibilidad de los productores de vender mil veces un único producto cultural; o formulado con cinismo: en el *derecho del producto a ser comprado*. El así llamado "pluralismo cultural" actual, que tanto nos gusta fundamentar social-éticamente, se fundamenta más bien primariamente en otra cosa, a saber, en el derecho de todas las mercancías a la misma posibilidad de ser vendidas. Los girasoles de Van Gogh se propagan de la misma manera que las *Williams soap flakes*: han llenado las llanuras de América y llegan por igual hasta los baños y porches de las casas de provincias. No es imposible que una de estas semillas de girasoles germine, aunque no es probable, pues el terreno del jardín dedicado a la cultura no consiste en productos singulares; ni siquiera un sector particular es cultura; más bien es un estilo de la vida entera; un estilo que sólo de manera secundaria afecta también a los productos. Quien señala que cuida el *sector cultura* (como ya ocurre en las denominaciones de ciertos departamentos de radio y televisión) se identifica como bárbaro porque cuida del *sector cultura* y porque, mediante ese aislamiento del sector, pone de manifiesto que supone la vida humana como algo primariamente precultural.

III

La categoría principal, la fatalidad principal de nuestra existencia actual, se llama *imagen*. Por *imagen* entiendo toda representación del mundo y de fragmentos del mundo, ya sean fotos, carteles, imágenes televisivas o films. *La imagen es la categoría principal, porque hoy las imágenes ya no se presentan también en nuestro mundo como excepciones, sino que más bien estamos cercados por ellas* y expuestos a una lluvia continua de las mismas. Antes hubo *imágenes en el mundo*; hoy, lo que hay es *el mundo en imagen* o, más exactamente, el mundo como imagen, como muro de imágenes, que sin parar atrapa y colma la mirada y encubre el mundo. Está claro que, si el número de las imágenes (que no sólo nos son presentadas, sino que se nos imponen) crece con tal desmesura, esa cantidad se transforma en una cualidad. Esto no significa necesariamente que las imágenes resulten o puedan resultar peores que antes, sino que toda imagen, aunque sólo sea una entre millones, adquiere una función diferente de la que antes tenía. Cuando Tommy preguntó a su madre, al apagar la televisión, cómo se producía en otros tiempos la oscuridad y el silencio —antes de la invención de la radio y la televisión, pues también antes debía haber algún método antiguo de conseguirlo—, estaba poniendo de manifiesto la esencia de nuestra era, pues manifestaba que las reproducciones que se nos suministran en casa (tanto da que sean "obras" o supuestas reproducciones del mundo o "imágenes en directo" de acontecimientos actuales o modelos suministrados para la conformación) ya no son islas en medio de la cotidianeidad o el silencio, sino más bien lo contrario: el silencio y la ausencia de imágenes se han convertido en lagunas y agujeros en el *continuum* del mundo de la imagen. Dicho en términos de psicología de la *Gestalt*: figura y trasfondo se han invertido, es decir, las figuras han degenerado en mero trasfondo (*background music*).

El hecho de la actual producción y consumo de imágenes —pues éstas conforman la masa principal de nuestro consumo— es tan extenso que su discusión no se puede llevar a cabo en el limitado marco de la teoría del arte. Antes podíamos entender la imagen como reserva del arte; hoy, en cambio, ya no puede ser así, pues todo, incluido lo real, se presenta primero como imagen, hasta el punto de que *el mundo sin sus reproducciones aparecería como un mundo vacío*. El mundo se ha convertido en tan grande, ininteligible y opaco, que hace necesarios modelos y que sus imágenes prevalezcan sobre él mismo, pues la sensibilidad de nuestros ojos no está ya a la altura del mundo; incluso con vistas al conocimiento y la comprensión hay que echar mano del medio de la apa-

riencia. El hecho de que incluso la comprensión exija ya el medio de la apariencia, el establecimiento de un mundo de imágenes, se ha convertido hoy en la enorme posibilidad del engaño. Hoy, en cuanto artistas, tenemos que preguntar: ¿cómo se comporta el arte (que antes había dispuesto de un monopolio casi exclusivo para la producción de imágenes) en un mundo que otros poderes han convertido en gran parte en un mundo de imágenes universal? Así, por ejemplo, la “ausencia de objetos del arte” [abstracción] es, entre otras cosas, también una reacción contra la conversión del mundo en imágenes llevada a cabo por otros poderes.

IV

¿Qué efectos tiene el hecho de que la *imagen* se haya convertido en la categoría principal de nuestra vida?

1. *Somos despojados de la experiencia y la capacidad de tomar una postura.* Dado que no podemos conocer en una visión sensible directa, sino sólo a partir de imágenes, el vasto horizonte del mundo, “nuestro mundo” realmente actual (pues “real” es lo que nos concierne y de lo que dependemos), *lo importante nos llega justo como apariencia y fantasma*, es decir, en una versión edulcorada, cuando no incluso irreal: no como “mundo” (no se puede apropiarse el mundo más que viajando y experimentando), sino como *objeto de consumo* que se nos suministra en casa. Quien alguna vez ha consumido en su habitación bien calentita una explosión atómica como imagen suministrada en casa, o sea, en forma de una postal en movimiento, asociará ya cuanto pueda oír sobre la situación atómica con ese acontecimiento que ha visto en casa a tamaño de bibelot y, de esa manera, quedará despojado de la capacidad de comprender la cuestión y de tomar una postura adecuada al respecto. Lo que se suministra —y ciertamente en estado líquido, es decir, de manera que se puede tragar de inmediato— imposibilita una confrontación, porque ésta resulta superflua. La mayoría de veces, incluso, se suministra al mismo tiempo amigablemente la postura deseada; pocas cosas más características de las actuales emisiones que el libre suministro doméstico del aplauso. En el fondo, ya no hay mundo exterior, pues éste ya no es más que la ocasión para una posible representación doméstica.

2. *Somos despojados de la capacidad de distinguir entre realidad y apariencia.* Cuando la apariencia se presenta de manera realista, como ocurre a menudo tanto en las emisiones radiofónicas como en las televisivas, la realidad

adquiere por el contrario el aspecto de apariencia, de una mera *exhibición*; si el teatro (que en teoría significa el mundo) se presenta como el mundo mismo, éste se transforma también en teatro, o sea, en un mero *spectaculum*, que no necesita ser tomado tan en serio. En ese sentido, toda la *conversión de nuestra vida en imágenes es una técnica del ilusionismo*, pues nos da y ha de darnos la ilusión de que vemos la realidad. La impresión de espectáculo, que la realidad produce en la televisión, tiene un *efecto de rebote*, pues contagia a la misma realidad: el hecho de que hace poco Kennedy y Nixon se maquillaran para sus disputas televisivas demuestra no sólo que el público esperaba a ambos como un *show*, sino que ambos se consideraban a sí mismos como actores, que competían con las estrellas televisivas, que su efectiva posibilidad política dependía de su talento para el *show*. Así pues, no sólo la apreciación de la realidad por parte del público resulta poco seria, sino la realidad misma, pues debe tener en cuenta las imágenes. El mundo se convierte ya en “representación”, ciertamente en un sentido que Schopenhauer jamás habría podido pensar. En estrecha relación con esto:

3. *Nosotros configuramos nuestro mundo de acuerdo con las imágenes del mundo: imitación invertida.* Dado que no hay ninguna imagen que, al menos potencialmente, no actúe como modelo, nosotros marcamos en efecto el mundo según la imagen de sus imágenes: cualquier Johnny besa hoy como Clark Gable. Así, la realidad se convierte en *imagen de sus imágenes* (no en imagen de ideas, como en Platón, por ejemplo).

4. *Se nos convierte en “pasivos”.* Mediante el suministro continuo somos transformados en consumidores continuos. Mientras, por ejemplo, en cuanto lectores aún somos autónomos, es decir, podemos volver a páginas anteriores y determinar por nosotros mismos el ritmo de asimilación, ahora, en cuanto público que escucha y ve sin pausa, somos llevados en andadores; al consumir, también debemos consumir a la vez el ritmo del suministro. Esto era válido, ciertamente, siempre para el público del teatro y los conciertos, pero hoy se ha convertido en una fatalidad, pues los espectáculos discurren sin pausa y, por esa falta de pausa, encarrilan nuestra falta de autonomía.

Dicho de otra manera: *la relación del hombre [con el mundo] se hace girar hacia la unilateralidad.* Dado que estamos acostumbrados a ver las imágenes, pero a no ser vistos por ellas; a escuchar a personas, pero a no ser oídas por éstas, nos acostumbramos a una existencia en que somos despojados de una mitad de nuestro ser personas. Quien sólo escucha, pero no habla y, en el fondo,

no puede replicar, no sólo es convertido en "pasivo", sino también en "siervo" [en cuanto sólo escucha] y no-libre.

5. Esta pérdida de libertad se produce de manera tan natural, que ahora, a diferencia de los esclavos de feliz memoria, incluso *somos despojados de la libertad de notar la pérdida de libertad*. En efecto, la "servidumbre" se nos transfiere a casa y se nos sirve como mercancía de entretenimiento y comodidad. Y hace falta una soberanía absolutamente inusual para no entender esa comodidad como libertad.

6. *Somos ideologizados*, pues las imágenes de hoy son las ideologías actuales: las representaciones de imágenes deben transmitirnos una imagen del mundo o, más exactamente, *la marea de imágenes singulares tiene que impedir de todo punto que consigamos una imagen del mundo y que notemos la falta de la imagen del mundo*. El método actual, con cuya ayuda se impide de manera sistemática la comprensión, no consiste en suministrar muy poco, sino demasiado. La oferta de imágenes (publicidad), en parte gratuita y en parte incluso inevitable, ahoga la posibilidad de hacerse una imagen: se nos inunda con una abundancia de árboles para impedirnos que veamos el bosque. La actual ignorancia se produce mediante la multiplicación de una aparente materia de saber. Cuanto menos tenemos que inmiscuirnos en decisiones que en verdad nos importan algo, más masivamente somos "inmiscuidos" en cosas, que no nos importan en absoluto, por ejemplo, en las penalidades de emperatrices iraníes. Las mil imágenes encubren el contexto del mundo, más aún por cuanto toda imagen—incluida toda escena de actualidad semanal que dura sólo un momento— resulta fragmentada, es decir, nos hace *ciegos respecto a la causalidad*. Dado que las imágenes no muestran los contextos, sino sólo "esto y aquello", quedamos transformados en seres puramente sensibles; y este triunfo de la "sensibilidad" es incomparablemente más fatal que la sensualidad del tipo de Lolita por debajo del ombligo.

7. *Somos infantilizados maquinalmente*. De la misma manera que los lactantes se agarran a los pechos maternos, nosotros estamos agarrados a los inagotables pechos de los aparatos, pues toda la necesidad de consumo y lo que se nos impone como necesidad de consumo, el mundo (también el denominado "mundo del arte"), se nos sirve en *estado líquido*. Es decir: no se nos sirve, sino que se nos suministra de manera tan directa que también puede ser *utilizado y consumido*; y dado que el producto es líquido, desaparece en cuanto es consumido, o sea, es *liquidado*. Los "fragmentos" (expresión que es falsa) sumi-

nistrados se coagulan en objetos tan poco como la leche materna se coagula en queso o mantequilla entre el suministro y la absorción; los tenemos interiorizados ya antes de que se nos ofrezca la posibilidad de ocuparnos de ellos o incluso de comprenderlos. Hoy, el modelo de recepción sensorial no es, como en la tradición griega, el ver, ni, como en la judeocristiana, el escuchar, sino el *comer*. Hemos sido precipitados en una *fase oral industrial*, en que la sopa cultural se desliza con suavidad. En esta fase, lo suministrado no ha de ser siquiera percibido, sino sólo absorbido. Lo que la *background music* exige de nosotros (un 99 por ciento de la música radiofónica y televisiva es así o se convierte en eso, pues *c'est la situation qui fait la musique*) ya no es que la escuchemos, sino que está ahí únicamente porque sin ella se produciría un insostenible vacío. La mercancía suministrada es, para el que escucha, "aire"; y eso en un doble sentido: 1. es indiferente para él; pero 2. sin ella no puede respirar. Este tipo de destrucción, de liquidación del objeto funciona por sí mismo, no es una especialidad de la radio y la televisión, sino que es característico de la producción actual como tal. En Estados Unidos se habla ya del principio de la *obsolescencia dirigida*, es decir, del principio de producir productos de manera que *no* tengan consistencia como objetos. Cosa que es muy comprensible, pues forma parte del interés de la producción enviar lo más rápido posible un producto B tras el producto A, cosa que sólo se puede llevar a cabo si el producto A está hecho de manera que se consuma al ser utilizado, o sea, quede liquidado al ser suministrado. Este principio ha encontrado su realización más perfecta (hasta ahora) en la radio y la televisión.

8. *Lo suministrado es edulcorado* [se le quita su vigor]. Puesto que la mercancía ha de ser consumida por el mayor número posible de consumidores, ha de tener *mass appeal*. Está claro que esto vale sobre todo para el cine y la televisión. Ahora bien, se objetará que esto no vale para la radio, pues tenemos la libertad de regular el grifo cultural, de cambiar a caliente, frío o incluso vanguardista; o sea, podemos elegir quién o qué ha de llenar con su canto nuestro habitáculo. Es verdad que en la radio y, a veces, también en la televisión desempeña cierto papel lo vanguardista, o sea, lo propiamente esotérico; pero cabe preguntarse qué función corresponde a lo vanguardista, toda vez que nos llega como mercancía suministrada y ya no tiene en sí nada de arriesgado o conspirador. Respuesta: eso queda *edulcorado* (y esto vale incluso para los fragmentos llenos de expectación y presentados intactos). En efecto, por el hecho de ser suministrados, quedan insertados en la clase de lo reconocido, incluso

antes de que sean reconocidos por nosotros, el público; antes de que podamos tomar una postura respecto a ellos. El conformismo representa, hoy, una posibilidad incluso para el inconformismo: dado que este último llega a los de izquierdas y los de derechas en cierto sentido en el mismo empaquetado que la mercancía respetable o la de entretenimiento o que el mundo cotidiano premasticado, absorbemos lo inconformista no con la actitud de la confrontación, sino como consumidores que tragan, por más que el gusto sea tal vez algo amargo o no identificable. Utilizo el término "edulcorar" porque forma parte de la esencia del arte estar en la oposición, o sea, presentar otro "mundo". Este carácter de oposición corresponde mínimamente incluso al arte académico, al que oferta una apariencia hermosa, pues también la apariencia es un fragmento insular, que interrumpe o niega lo real, en medio de lo real; y por otra parte, incluso al naturalismo, pues éste muestra el mundo de una manera diferente de como la imagen del mundo —que nos resulta habitual o se nos impone— afirma que es lo real. Puesto que la vanguardia puede vender todas sus contradicciones sobre el mundo al mismo mundo y no pocas veces es mimada por éste, a menudo corre el peligro de que sus obras, incluso cuando piensan la verdad y son presentadas con fidelidad a la misma, lleguen en un estado exangüe a los destinatarios. Es lo mismo que si a los anarquistas se les pidiera vender sus bombas y, luego, se utilizaran para unos fuegos de artificio destinados a las masas, como entretenimiento de la población. Y puesto que las cosas están así, *hoy lo verdaderamente vanguardista tiene que ocultarse en la inapariencia del lenguaje cotidiano*. En Brecht se lee: "Desde las viejas antenas llegaban las viejas tonterías. Las cosas sabias se transmitían de boca en boca". E incluso las nuevas cosas sabias pueden convertirse en viejas tonterías al ser difundidas como viejas tonterías por las nuevas antenas.

O dicho en términos sociológicos: todo puede ser masificado, incluso lo vanguardista y lo esotérico. *Why don't you join our intimate candlelight chamber music club? Millions joined it!*, se oía en el año 1947 en la radio americana. Así, la diferencia entre exotérico y esotérico ha quedado engullida en lo exotérico mismo. O dicho en términos económicos: los interesados en la producción de bienes de consumo han conseguido absorber, o sea, "consumir" la anticonsumista diferencia entre no-consumo y consumo. Hemos llegado hasta el punto de que los bienes de consumo, con el fin de ser vendidos, son elogiados como bienes de no consumo.

Uno de los trucos, con que se trata de equilibrar en apariencia el despojo político o económico de la libertad o, en realidad, de hacerla invisible, consiste en anular todos los tabús en los "sectores" indiferentes política y económicamente. Esto es válido tanto para los noticiarios (que, orgullosos por la propia libertad de prejuicios, contienen datos sobre la digestión de presidentes o sobre la menstruación de las mujeres del *president elect*) que rompen sin vergüenza todos los límites de la discreción, cuanto de las emisiones etiquetadas como obras de arte. Esto es tanto más fácil dado que 1) forma parte del mantenimiento de tabús una clase que establece cánones, pero que hoy ya no existe; 2) en el curso de los últimos decenios, en dictaduras y guerras, se violaron todos los tabús y, además, de forma tan sistemática que esas violaciones no se consideraron tales; y 3) excepto en grupos religiosos residuales, ya no se reconoce ningún absoluto que pueda figurar como instancia sancionadora. En suma: como sustituto del establecimiento de tabús, que no tolera ninguna contradicción, impuesto por el conformismo político, ahora se abren al uso público, para quienes gustan de ser epatados, placenteras regiones sustitutivas, donde se pueden o, incluso, se deben sobredimensionar las formas de B. B. [Brigitte Bardot] o las de Lolita. *Aquí están prohibidas las prohibiciones: los tabús son tabú*. Respecto de cada libertad de este tipo tendríamos que preguntarnos: ¿qué otra libertad, que no nos es concedida, ha de ser sofocada mediante ese permiso para romper los tabús?

Esta descomposición de los tabús ejerce una influencia directa sobre todo lo que tiene que ver con el teatro actual, del que naturalmente forman parte también el cine y las emisiones radiofónicas y televisivas. *Al teatro actual le falta tensión* —una falta por lo general lamentada— *porque ya no hay tabús*. En efecto, la tensión original del espectador y del lector era siempre la tensión por si se rompería un tabú válido y reconocido como absoluto; por si, por ejemplo, se iba a mostrar que Edipo había dormido realmente con su madre. Cuando ya no existe ese acechante miedo a la posible ruptura del tabú, ya no hay tensión, ni siquiera el prurito, que es la variante divertida de la tensión; y un aburrimiento plúmbeo se apodera del espectador. Desde el punto de vista histórico, la transformación del teatro actual en teatro épico tiene que ver con este final de los tabús, pues el teatro épico saca de forma consciente la consecuencia y renuncia a la tensión.

Ciertamente, ésta se podría producir de inmediato, si se tuviera el coraje de romper los tabús, para cuyo mantenimiento se anularon los demás, a saber, los tabús políticos. No puedo recordar haber visto la escena de Gessler¹ en una obra de teatro actual, en que un personaje se hubiera atrevido a negar el saludo a un dirigente político por haber participado en los crímenes nazis. Con esta observación final rompo ciertamente un tabú, pero podemos estar convencidos de que, con tal escena, el teatro volvería a tener tensión.

¹ Gessler es el tirano del *Guillermo Tell* (1804) de F. Schiller: el rechazo a hacer el saludo al sombrero en la plaza de Altdorf es el origen de la prueba a la que se ve sometido Guillermo Tell. (*N. del T.*)

LA OBSOLESCENCIA DE LA LIBERTAD

§ 1

Neutralización de la diferencia entre interpretación y factum

No hay diferencia de opiniones sobre el hecho de que, en las actuales sociedades masificadas, la mayoría de las personas está marcada por el suministro de productos masivos y por la presión de los *mass-media*. Este hecho no sólo es afirmado, sino sobre todo practicado (por impopulares críticos culturales): y en especial por los suministradores mismos, que para estar a la altura de aprovechar la capacidad del hombre de ser engañado y modelado, es decir, a la altura de transformar al "mal cliente" en un buen cliente, dotan abundantemente a empresas de investigación para que estudien de forma sistemática esa capacidad de ser engañados.

Resulta infantil la idea de que el proceso de producción encontrará su fin con lo que por lo general se entiende por tal, o sea, con la producción de productos materiales. El proceso tiene, más bien, tres fases.

Dado que todo producto acabado, para ser utilizado y seguir siéndolo, exige determinadas necesidades, determinadas formas de comportamiento, un determinado estilo de vida (por no hablar de determinadas manipulaciones), en el momento de abandonar la fábrica está obligado a dar un "salto", es decir, a transformarse de inmediato en un medio de producción, a pesar de su cualidad de producto. O sea, en un aparato cuya tarea consiste en crear, a su vez, la necesidad exigida para su uso y el estilo de vida exigido para seguir siendo usado. Pero este estilo de necesidad, al mismo tiempo, lo crea para producir algo que produce, o sea, para provocar o hacer necesaria la necesidad (ahora denominada "demanda"), para producir de nuevo, a diario, la constancia o el aumento de la producción.

Dado que, con esto, queda delineado el esquema entero de la producción, resulta fácil determinar el lugar de nuestras investigaciones: éstas se refieren exclusivamente a la segunda fase, o sea, a la *producción del hombre mediante los productos*, a su configuración en un ser acorde con los productos.

Dado que la mayoría de productos son mercancías masivas, transforman a cuantos los utilizan de la misma manera y, así, en homogéneos y, por tanto, en masa. *La mercancía de masa produce unidad de estilo y masa*. Esta tesis es válida a pesar del hecho de que la mayoría de los millones de consumidores sean "eremitas",¹ solitarios que (por ejemplo, sentados ante la radio o las pantallas de televisión) tienen pocas razones u ocasiones para reunirse como masa. Y la tesis vale a pesar del hecho de que esa masificación efectiva, que en otro tiempo había asimilado fugazmente a los hombres, hoy se da más raramente que en la época del totalitarismo, en que se amontonaba a la masa (por ejemplo en los congresos de Nuremberg) para amedrentarla con la experiencia de sí misma.² Y a pesar del hecho de que hoy esa masificación es incluso no deseada y aun superflua para quienes dirigen a la masa. La tesis "la mercancía de masa produce masa" es válida, pues, para los millones, que, separados en individuos solitarios, han de ser privados de poder, pero deben ser, en cuanto asimilados, del todo dirigibles.

Así pues, lo que marca a los hombres son productos, cosas. De hecho, no sería exagerado afirmar que hoy *las costumbres están determinadas e impuestas casi en exclusiva por cosas*.

Ciertamente, esto puede sonar extraño, porque estamos acostumbrados a designar con el término *costumbres* el sistema de las *formas de comportamiento* (consideradas y esperadas como habituales y adecuadas) *entre hombre y hombre, no entre hombre y cosa o entre cosa y hombre*. Pero este sistema ya no se halla en vigor. Lo que rige es, más bien, que *los productos han ocupado el lugar de los congéneres*; por tanto, que también marcan la manera como se comporta el hombre con el hombre. Característico de la situación actual es no sólo que la

¹ Véase *La obsolescencia del hombre*, vol. I, cap. "El mundo como fantasma y matriz", § 8.

² Observación de junio de 1979. Si la humanidad televisiva ha reaccionado perpleja (en parte horrorizada, en parte entusiasmada) ante la efectiva masificación de una verdadera masa durante la visita del Papa a Polonia es porque está acostumbrada a que el carácter de masa se haya convertido en la mera cualidad de sí misma (de los eremitas masivos). De hecho, el espanto ante la masa como cantidad de personas (en vez de mera cualidad de personas) no ha sido experimentado por una masa real, sino por millones de consumidores sentados solos o en pareja ante sus pantallas televisivas.

moto o el aparato de televisión o el mundo de fantasmas, que se muestra a diario en la pantalla, marquen nuestro comportamiento respecto a esos productos, sino que ellos (o su posesión) colaboren en la modelación también de las formas de comportamiento con los congéneres, tanto da que sea la madre, el maestro o la *girl friend*. En la medida en que hoy tengamos un código de comportamiento, éste está dictado por las cosas. Y la vida social, que tiene lugar en el interior del mundo de productos, es una vida modelada por ese mundo de productos. Por más orgullosa que pueda estar la Social Psychology por haber "descubierto" que no existe el "individuo", resulta una ciencia insuficiente, pues tampoco existe el "hombre social", sino *únicamente el hombre social en el interior del mundo de la producción y los productos*. Por eso, *habría que hacer una representación del alma humana en el interior del mundo de los productos*; la descripción de la transformación del alma mediante los productos; la representación de las "formas de comportamiento", que se configuran entre hombre y producto (o, más exactamente: entre producto y hombre). Sólo dentro de ese marco puede haber una Social Psychology, pero propiamente sólo como anexo a esa nueva disciplina, pues ¿qué es el vecino comparado con el frigorífico? Y ¿a qué amigo de club se elegiría y cuidaría con el mismo cuidado que al propio coche?

De las *mercancías acabadas*, que, suministradas *en masse*, nos transforman en seres-masa, forman parte por supuesto también las opiniones o juicios, que se denominan "prejuicios" en su forma preparada de mercancía acabada. Éstos se nos remiten de la misma manera que las demás mercancías; a lo sumo, más baratos. Y dado que estamos acostumbrados a contentarnos con mercancías listas para consumir, también los consumimos y, por tanto, nos convertimos en *consumidores de opinión*. Quien para desdramatizar esta tesis objeta que siempre ha sido así y que, al fin y al cabo, siempre ha habido "ideologías", simplifica las cosas. Llamar "ideologías" a las opiniones y juicios suministrados hoy significa conferirles demasiado honor. Dejando aparte su función engañosa, las ideologías siempre fueron construcciones teóricas, incluso sistemas, que se proponían interpretar (en eso, igual que la filosofía) la *totalidad* (del mundo, de la sociedad) y que, a veces, incluso (cuando se trataba de insertar en el sistema hechos nuevos, no previstos por los fundadores de la ideología) exigían cierta autonomía espiritual. De eso, hoy, ni palabra. *Las imágenes procedentes de todo el mundo* que se nos transmiten sin cesar no tienen nada que ver con

lo que hace tan sólo cincuenta años aún se llamaban *imágenes del mundo*. Aquéllas son siempre árboles solitarios, no el bosque: no pretenden ofrecer una imagen del mundo ni exigen ninguna comprensión; al contrario: su meta es sofocar toda posible comprensión del mundo mediante su abundancia sin sentido. Nosotros sólo tenemos que *consumirlas* y dejarnos marcar mediante su consumo; y hacerlo de manera que tengamos más hambre de ese tipo.

De todos es conocido el hecho de que hoy las opiniones se suministran de la misma manera que las demás mercancías acabadas. En cambio no es conocido el hecho de que así se despoja a la democracia existente de su base; o de que así a las democracias no desarrolladas (es el caso de Alemania) se les prive de la posibilidad de su desarrollo. Además —y esto tampoco es conocido—, vale el hecho de que quien admite la configuración de la opinión (o sea, admite que se ataja la libertad de configurar y tener una opinión propia en general), admite también la no existencia de la libertad de la *expresión de la opinión*; por tanto, concede que, con ello, esta segunda libertad se convierte en vana, o sea, en un ideal puramente verbal. En una disposición secreta molúsica se dice: “Da igual que quien se expresa considere *bona fide* como *propias* sus expresiones o que ni siquiera se pregunte ‘¿es mi opinión o no?’ o que no entienda en absoluto esa pregunta; en todo caso, lo que no está permitido es que lo que expresa sea *opinión propia*, siempre ha de ser *opinión suministrada*. Incluso cuando parece aconsejable permitir variantes, han de ser variantes previstas del tema pre-marcado”. Esto significa: en tales casos han de suministrarse conjuntamente el “ángulo *autorizado* de divergencia” y el alcance de la variación que hay que tomar en consideración.¹ Al menos, es válido que la tendencia va en esa dirección. La fe en que sobre problemas decisivos habría que expresar puntos de vista *by the people* es ingenua, a pesar de que naturalmente no hay ninguna fe que esté más extendida; y es propagada justo por los poderes e instancias que producen efectivamente y nos suministran nuestras “expresiones” y que tienen que ver de hecho con nuestras decisiones, pues su principio operativo consiste en vender a la población las decisiones que le conciernen, con ayuda de los *mass-media* que tienen a su disposición, y hacerlo de la misma manera que cualquier empresa vende sus mercancías a sus clientes, como si lo suministrado fuera

¹ El hecho de que en la cultura exista la máxima variedad no demuestra nada en contra, pues forma parte de la esencia de la dictadura suave dejar espacios (válvulas de escape) para los no-conformistas; ciertamente, también decidir qué espacios pueden quedar libres como “válvulas”. En las poesías está permitido decir más que en artículos de fondo, más aún por cuanto el número de lectores de poesía no es considerable.

siempre la satisfacción de algo deseado, como si las órdenes de compra fueran ofertas hechas a partir de una demanda. Es decir: para dictar hay que dejar entender que se transige o, mejor, no tener en absoluto más deseos que los de los clientes (que, naturalmente, hace tiempo que ya *han sido despojados de su derecho a desear*).

De hecho, forma parte de la imagen y del código de comportamiento del poderoso actual *hacer alarde negativamente de riquezas*; es decir: minimizar su posición de poder, hacer como si él no fuera el señor, sino el cliente, al que no hace más que servir. El que hace propaganda utiliza cada vez más un vocabulario de banalización, o sea, se quita importancia como si fuera el vecino de al lado, se preocupa de que sus gestos (en vez de la verdad: “¡Mis deseos tienen que ser los vuestros!”) digan ¡*No conozco otros deseos que los vuestros!* En la disposición secreta molúsica citada se dice: “¡Si quieres mantener tu altura, rebájate! Subraya que no eres nada especial, sino simplemente uno de ellos. En nada mejor que ellos (por supuesto, tampoco cabe esperar en nada peor). Y hazles notar a diario que fumas la misma marca de cigarrillos que ellos. Entonces confiarán en ti. Y podrás pasar por encima de sus cabezas y decidir por encima de ellos”.

Dos neutralizaciones son características de esta situación:

Ante todo, resulta plausible que si hay que ofrecer decisiones como “decisiones deseadas”, las interpretaciones de esas decisiones tienen que ser suministradas exactamente igual de preparadas como las mismas decisiones; por tanto, que un componente integral de la decisión es *cómo* ha de ser interpretada; y además, que también la interpretación está decidida de antemano y se suministra inmediatamente junto con la decisión. Ahora bien —y con esto formulamos una neutralización esencial de la situación conformista—, esto significa:

“*No puede haber diferencia entre ‘hechos’ y su ‘interpretación’*. Esta diferencia ha de ser borrada u ocultada”.

Este principio se aplica de forma estricta. Jamás se presentan interpretaciones como interpretaciones, jamás como puntos de vista, sino siempre como hechos. El modelo es el periódico *Bildzeitung*.

Esta neutralización es de una importancia decisiva, pues desvela el carácter totalitario de ese mecanismo. Es “totalitario” porque, cuando de antemano se suministran decisiones o acontecimientos (denominados “hechos”) con un color determinado, se logra y se garantiza la misma interpretación en todas par-

tes; porque así ya nadie puede tener la idea de que se trata de una interpretación o de que cabrían otras interpretaciones o, mejor, de que existen "interpretaciones".

Cuando en una conversación con un americano, sin ninguna malicia utilicé tres veces el término *interpretation*, a mi interlocutor se le acabó la paciencia. Y me interrumpió con un *What the hell do you mean by your damned interpretation?!* Si hubiera entendido que justo su horror a la interpretación pedía a gritos ser interpretado, y serlo como abominación de la libertad de pensamiento, probablemente habría renunciado a su exclamación. Pero ya había sido despojado de la posibilidad de entenderlo, pues su conformidad era total. Su demanda se limitaba en exclusiva a lo que se le transmitía como *fact*. O mejor: a eso *había quedado* limitada su demanda. En todo caso, *fact* era su vocablo preferido, creía en *facts*, creía estar acostumbrado a *facts*. Y a pesar de que no poseyera ya la más mínima libertad de juzgar por sí mismo cualquier hecho, se hallaba imbuido de su convicción de estar colmado constantemente de *facts*, de la máxima autoconciencia o, mejor, de un orgulloso sentimiento de libertad. "¿Qué sociedad tendría a disposición semejante plenitud de información?"

Ciertamente, el término *fact* ya había sido el preferido de las dos o tres últimas generaciones: también el padre y el abuelo de mi interlocutor lo habían tenido siempre en la boca. Esto es incontestable, pero no nos da derecho a concluir de ahí que el vocablo no guarde ninguna relación con el conformismo. Si su padre y su abuelo habían sido "creyentes en los hechos", era porque habían crecido con el respeto a las *ciencias*, a lo sabido en contraposición a lo creído.¹ Si mi interlocutor cree en los hechos es porque sin cesar se encuentra sometido a la manipulación de quienes tienen interés por *suministrarle un mundo ya interpretado* y este mundo interpretado como *mundo*, o sea, como *fact*; es decir, justo porque ha de *creer*. *Se le convierte en ávido de hechos, para que no sepa que simplemente cree lo que cree saber...*² en resumen: *porque es engañado*. De hecho, hoy el uso de la palabrita *fact* es no sólo el distintivo de quien engaña, sino también del engañado. Y el grado del conformismo y la frecuencia del uso de la palabra crecen de manera proporcional.

En sí misma, esta neutralización de la diferencia entre interpretación y hecho no es nada sorprendente en nuestra época. Si se contempla el hecho en el

¹ Como se sabe, esto llegó hasta el punto de que trataron de legitimar y hacer creíble su fe cristiana transformándola en una *Christian Science*.

² Si la formulación suena paradójica es porque la situación misma lo es, o sea, porque con saber se designa la fe que no ha de saber que es sólo fe.

marco del mundo en que hoy vivimos, o sea, en el marco del mundo de mercancías acabadas, entonces resulta normal. Ya estamos por entero habituados a ser suministrados con mercancías acabadas; el *do it yourself*, el hacer por sí mismo, lo ejercemos a lo sumo aún como *hobby*, como ocupación de tiempo libre. Por tanto, es comprensible que *esperemos y pretendamos recibir las opiniones en la misma condición que las demás mercancías acabadas*. Y tampoco nos sorprende que las recibamos en esa condición y que renunciemos a hacer por nosotros mismos (en este caso: a juzgar por nosotros mismos y a formarnos la propia opinión).

Es totalmente normal que aceptemos como "válidas" las opiniones producidas de la misma manera que aceptamos las mercancías producidas, cuya existencia y posibilidad de ser adquiridas parecen formar parte del *a priori* de la vida. De hecho, el mundo que nos rodea, del que forman parte también las opiniones junto con los demás objetos, es una fuerza tal, encarrila nuestros hábitos vitales de manera tan profunda que nos quita la libertad de salirnos de los carriles; es decir, la libertad incluso de *imaginar* como posible otro mundo, un mundo compuesto de otros objetos. "¿Y se ha podido vivir en un mundo así?", me preguntó medio horrorizada, medio sonriente, en definitiva, desconcertada, una *collegewgirl* americana, después de visitar juntos la casa natal de Beethoven. Pero su sonrisa no era una estupidez individual: lo que echaba en falta no era nada en particular, por ejemplo el tocadiscos, con el que estaba acostumbrada a asociar a Beethoven. Lo que echaba en falta era algo más: era su propio mundo acabado y listo como conjunto. Y sonreía porque era incapaz de creer que la vida en un mundo al que le faltaban, según ella, los suministros *a priori* fuera realmente una "vida".

La identidad de hecho e interpretación no es más que el principio de la mercancía acabada aplicado al suministro de lo "espiritual", de opiniones o juicios. Por supuesto, con esta mirada al contexto el hecho como tal no resulta mejor; al contrario: el contexto demuestra que aquí no se trata sólo de un hecho particular, que surja en un sistema político o en otro (por ejemplo, en el totalitario) y que pueda desaparecer con éste; más bien está profundamente enraizado en nuestro sistema de producción y suministro de masa. Y esto hace más fatal el asunto, pues significa que el principio no puede ser liquidado como medio político, ni puede desaparecer del mundo con la liquidación de sistemas políticos. Al contrario: todo confirma que estos sistemas políticos en última instancia no son más que reacciones (y, claro, adecuadas) a esta situación actual

de producción técnica, a la situación de producción que, aparte de otras diferencias decisivas, es la misma en Occidente y en el Este y que, si es posible, sólo se podrá reestructurar con dificultades incomparablemente mayores que las formas políticas del Estado.

§ 2

Neutralización del carácter de objeto de las mercancías suministradas.

Esta neutralización (de la diferencia entre hecho y su interpretación) sólo se puede llevar a cabo porque existe un procedimiento que, según mi parecer, adquiere un significado decisivo en el actual mundo de producción masiva y conformismo. Me refiero a la tendencia a la *liquidación*.

Por *liquidación* entiendo¹ el hecho de que muchas mercancías suministradas ya no tienen una consistencia sólida de objetos, sino que han de ser recibidas —y de hecho así lo son— por el cliente en el estado líquido, en que le llegan (por ejemplo, procedentes del grifo de la radio o la televisión) sin pérdida de tiempo, sin masticar, en cierto modo incluso sin engullir. Dado que el canal entre emisión y recepción no sufre ninguna interrupción o retención y que lo suministrado se introduce en nuestros órganos sensitivos de inmediato con la misma presión con que sale del grifo, ya no cabe hablar propiamente de “consumir”. *Tampoco el ganso de granja, al que se le embute la pasta, consume*. Es decir: incluso se nos quita la que cabría imaginar como última actividad de la recepción, *el tragarse por nosotros mismos*. *We are the best informed people*, me aseguraba un americano, *we just can't help being informed*. Si hubiera dicho *conformed* no le hubiera contradicho. En otras palabras: en cuanto la opinión es suministrada como *fact* se convierte ya en la opinión del consumidor, ya está asimilada, ya es suya para siempre. Y, de nuevo, no resultaría exagerado afirmar que lo que se ha inoculado es algo que “le sale del alma”, pues ésta, su alma, ya no es más que el depósito de los *facts* suministrados hasta ahora, donde se acopla de manera extraordinariamente natural cualquier suministro venidero.

La afirmación de que los así “conformados” *tendrían* una opinión es una frase sin sentido, pues no habría respuesta a la pregunta sobre qué significa ahí “tener”. O la única respuesta sonaría así: *estos hombres tienen su opinión en el mismo sentido que los inquilinos de los campos de concentración tenían su nú-*

¹ Cfr. el § 2 del capítulo dedicado a la obsolescencia del conformismo.

mero (marcado a fuego en su brazo). Y lo tenían como el que es “tenido”, no como “el que tiene”. Ellos *couldn't help having*. Ciertamente, desde entonces la historia de la degradación del hombre ha vuelto a dar un paso más hacia delante, pues, a diferencia de las víctimas de los campos de concentración, ahora los “conformados” entienden mal su “ser tenidos” en efecto como un “tener”.

§ 3

Neutralización de la diferencia entre hablar y escuchar.

Esta descripción deja ya claro que la diferencia entre “cosa” e “interpretación”, tratada al principio, no es la única que sufre la neutralización. Hay además otra neutralización, no menos característica del conformismo. Si la opinión suministrada es asimilada *eo ipso*, es aceptada *eo ipso* como opinión propia, naturalmente no hay otra que se pueda expresar: queda anulada, por tanto, la diferencia entre *escuchar* y *hablar*. Esta anulación es, de hecho, la *anulación principal*, a la que tendía la primera. Lo que hay que conseguir es un *hablar que obedezca a lo que escucha*: con esto no me refiero sólo a que el obediente diga lo que escucha, sino a algo más fundamental, o sea, a que *su hablar no sea otra cosa que una especie o un fenómeno concomitante de su escuchar*. Originalmente, hablar (como muestra la expresión “tener algo que decir”) es una prueba de poder y libertad. Escuchar, en cambio, una prueba de no-libertad (como sugieren los términos *gehören* y *gehörchen*).¹ La definición del hombre como ζῷον λογὸν ἔχον queda ahora devaluada, pues *el hombre sigue siendo ahora un ser que habla sólo porque es un ser que escucha*. De hecho, para la mayoría de los conformistas hablar se ha convertido ya en un mero co-hablar lo escuchado sin pausa; hablan de la misma manera que cantan los que asisten a los conciertos, que canturrean más o menos en silencio la música escuchada.

¹ En los términos *gehören*, que significa “pertenecer a”, y *gehörchen*, que significa “obedecer”, se encuentra la misma raíz *hören*, “escuchar”. Por eso hemos traducido unas líneas antes *höriges Reden* por *hablar que obedece a lo que escucha*, cuando tal vez sólo habría que decir *hablar obediente*. La raíz latina de la obediencia, *audire*, viene a indicarnos algo parecido, en la medida en que quien obedece (o sea, el siervo) lo hace por que escucha y actúa de acuerdo con lo que escucha. (N. del T.)

Mientras en toda la historia hasta hoy había sido normal llevar a cabo opresiones mediante mandatos, sobre todo prohibiciones, los actuales *secret dictators* lo hacen mediante *ofertas*, sobre todo las que hacen extraordinariamente difícil su rechazo. O dicho de otra manera: no ejercen, al menos no en primer lugar, su dictadura mediante la coerción al trabajo, sino mediante la coerción al consumo, cosa que vuelve irreconocible a los coaccionados el carácter coercitivo. En el texto molúsico "Esplendor y miseria del país de Jauja" se lee: "Jadeando bajo el peso de los regalos cotidianos desaprendieron, finalmente, a levantar la cabeza. Cuanto más voluminoso era el equipaje, más se parecían a los bueyes de carga. Y acabaron como reses de matadero".

Por supuesto, la situación, comparada con el crudo terror que atenazó a Europa entre 1933 y 1945, parece muy suave. Los medios no son sangrientos; es innegable la diferencia entre el terror abierto y con ruidos de armas del nacionalsocialismo y el terror comercial, que se presenta vergonzoso y no quiere mostrar su verdadera naturaleza ni a los culpables ni a las víctimas. Pero "vergonzoso" es ciertamente un término equívoco. Lo cierto es, más bien, que los interesados en el "terror suave" —cuando del bosque no retorna sino el eco de lo que habían gritado allí— pueden permitirse describir su sistema coercitivo como un sistema de libertad y, etiquetado falsamente, llevarlo a cabo al cien por cien. De hecho, no se avergüenzan lo más mínimo (¿ante quién?) de proclamar como principio suyo la "libertad de formarse y expresar una opinión", o sea, de defender de manera verbal lo contrario de lo que de hecho hacen.¹

Ahora bien, por lo que se refiere a los suministrados o marcados así, éstos no notan que son suministrados o marcados o ya no notan nada de su *ser* suministrados y marcados. Consideran como propios, sin ninguna duda, los puntos de vista que se les han marcado.² Y dado que lo que se marca mediante ese

¹ Pero no es menos válido que este sistema del terror secreto dejará caer de un día para otro, cuando lo considere oportuno, su velo civil y mostrará abiertamente la armadura que lleva debajo.

² Hay nuevos experimentos con la así llamada manipulación "subliminal" del hombre: hay división de opiniones sobre si serán satisfactorios o no, pero lo decisivo es el principio. Es decir: se influye con *petites perceptions* —por decirlo con Leibniz—, con estímulos subliminales, de los que se espera que sean efectivos, aunque no se perciban. Por ejemplo, con imperativos de compra que, introducidos entre las imágenes de un film, se ofrecen al ojo del espectador de manera tan breve que no cae en la cuenta (luego, sin embargo, así se espera, se comprará la mercancía ofertada como por coerción posthipnótica). No puede haber ninguna duda

terror suave no son sólo sus *puntos de vista*, sino que más bien son sus almas las que quedan por entero sometidas, de hecho se sienten libres (y la mayoría de veces, por desgracia, incluso felices). No es sorprendente que ellos —y ahí culmina la falsedad de la situación— consideren *bona fide* saboteadores de la libertad y traten como tales a los pocos en verdad libres, que logran tener la fuerza de oponer resistencia a ser marcados. Jamás ha habido un movimiento histórico en que el principio de la contrarrevolución, es decir, el principio de movilizar contra sí mismos, haya celebrado un triunfo rayano en el triunfo del conformismo bajo la bandera de la libertad a los convertidos en no-libres.

La suavidad del tipo de totalitarismo denominado "conformismo" es cualquier cosa menos un signo de humanidad. Si somos tratados con suavidad, eso es un estigma de nuestra derrota. "Tras el desayuno sonrío incluso Polifemo". El conformismo no es sanguinario en exclusiva porque ya nos haya engullido; porque pueda ahorrarse contar con la aparición de aquellas oposiciones, para cuya liquidación el totalitarismo de ayer necesitó o creyó necesitar su terror. Es suave porque se puede permitir el rechazo de la amenaza y del derramamiento de sangre.

Pero da igual que esta tesis sea acertada o no: ciertamente, en un aspecto, el conformismo *no es incruento*, pues lo que cuenta no es sólo si el proceso de nuestra asimilación, si nuestro ser asimilados, se lleva a cabo de manera incruenta o cruenta, sino *si los objetivos fijados*, las amenazas y riesgos que, ya asimilados, tenemos que defender y defendemos efectivamente como *nuestros* objetivos, *nuestras* amenazas y *nuestros* riesgos son cruentos o incruentos. La respuesta a esta pregunta ya es conocida hoy, en la era atómica y en la de la guerra de Corea; dice así: por más secreta y suave que se pueda producir la manipulación de nuestras almas, *por el mero hecho de ser manipulados y asimilados expresamos nuestra conformidad con convertirnos en asesinos* (y en determinadas circunstancias, también en asesinados). Claro que cabe suponer

sobre que este método u otros parecidos, para dar buenos resultados, han de ser adoptados por la política. Desde la perspectiva de la "historia del espíritu" esta barbarie resulta en especial interesante: lo subliminal, que —como se ha dicho fue una idea de Leibniz, concebida en conexión con el concepto del "diferencial"— pasó a Freud como concepto de lo "inconsciente"; Freud se convirtió en propiedad común en América (por razones que aquí no vienen al caso). Luego, en la caza de los *locos minoris resistentiae* del comprador se topó con su inconsciente y se puso manos a la obra. Éste es el curso de la historia del espíritu. La herencia leibniziana ha alcanzado, pues, su honor como truco psicotécnico del engaño de masas. A decir verdad, ningún filósofo puede prever como servidor de qué señor futuro logrará finalmente inmortalidad.

que existe una determinada relación entre el terror del objetivo y el terror de la asimilación, a saber: que entre ambos se da una relación inversa. Es decir: *los métodos de seducción serán más incruentos y humanos, cuanto más cruentos y horribles sean los objetivos y los riesgos con que se nos asimila*. En cualquier caso es incontestable que la pregunta sobre si padecemos nuestra asimilación por un puño sanguinario y claramente totalitario o por una mano atildada y con guante de terciopelo se ha convertido hoy, por increíble que pueda sonar, en una cuestión de segundo orden. Lo que cuenta es únicamente que se desea poder contar con nosotros de manera que nosotros no contemos en ese asunto. Y en ambas variantes éste es el caso.

LA OBSOLESCENCIA DE LA HISTORIA

I
1978

LA TÉCNICA COMO SUJETO DE LA HISTORIA

La política es nuestro destino (1815)
La economía es nuestro destino (1845)
La técnica es nuestro destino (1945)

§ 1

Primera introducción del concepto de "ahistoricidad".

Ni siempre ha habido historia, ni todos

los que coexisten en el espacio y el tiempo son históricos.

No discuto la afirmación de que el trabajador actual vive y trabaja de manera incomparablemente más confortable que sus antepasados. Ahora bien, no es realista esperar que sea consciente de ese pasado, que no ha vivido, y de su propio ascenso, o sea, de la diferencia. Vive sin memoria, es decir, *ahistóricamente*.¹ Quisiera conocer al trabajador al que se le ocurra comparar el nivel de vida y subsistencia de sus antepasados con el propio estándar de vida; o que considere su vida como "humanamente digna" o "no proletaria" porque sea mejor que la de sus antepasados.

Por lo demás, esto también vale para el pequeñoburgués, que sorprendentemente vive de manera ahistórica, a pesar de la dimensión de los partidos conservadores a los que a menudo pertenece. Con todo, si acaso se siente con ganas de comparar —utilizo con toda la intención este vago término, porque la comparación se da siempre sólo de manera absolutamente inexacta—, no valorará el presente mejor que el pasado (no representado concretamente), sino al contrario: considerará "el buen tiempo pasado" superior al presente. Y lo hace incluso cuando su pasado consistió en baños de sangre. De la melancolía, que

¹ El concepto procede de Marx y Engels. Ambos distinguían entre pueblos "ahistóricos" y pueblos "históricos". Consideraban "ahistóricos" sobre todo a los pueblos agrícolas, cuya vida en el campo definió una vez Marx como "idiota". No reconocía una historia propia a Polonia, que repetidamente había sido víctima de "poderes históricos".

acompaña por lo general a la memoria, vale lo que Aristóteles afirmó de la existencia como tal: que es ἡδύ τι, algo dulce; y de hecho la memoria convierte en dulce también su contenido. En un tribunal vienés que juzgaba a criminales de guerra, presencié cómo le caía una lágrima a un antiguo preso de un campo de concentración durante su deposición sobre los horrores del campo; y como demostraban sus palabras, las suyas no eran lágrimas de tristeza o indignación, sino de melancolía.

“¡Pero el hombre”, así lo asegura un profesor americano de college (a pesar de que la mayoría de sus conciudadanos sepan de sus roots, que se hunden en el suelo europeo, menos aún que mis contemporáneos europeos), “pero el hombre es [eso lo sabemos al menos desde Dilthey] un ser histórico! ¡Vive a partir de su ayer y anteayer!”

Puede que el hombre actual aún esté marcado más o menos por su pasado inmediato o remoto, es decir, por sus antepasados, por las costumbres. Ciertamente, más o menos, pues está marcado sobre todo por el presente (prescindiendo del ayer, que aún ha vivido él mismo). Pero suponiendo incluso que esté marcado por sus abuelos, esa relación causal no es en absoluto una relación de memoria. Esto significa que no cabe hablar de que quien así está marcado lleve consigo las imágenes de lo que le ha marcado o que compare o incluso sólo pueda comparar su actual existencia con esas imágenes.

Mi hipótesis es que no todos los hombres (es decir, no todos “los que viven al mismo tiempo” en el espacio de nuestra historia, que se podrían llamar co-espaciales mejor que con-temporáneos) son históricos. Y lo que vale del presente vale también del pasado: ni la conciencia del ser histórico ni el concepto de la historia han existido siempre. Incluso tampoco se ha dado siempre el objeto del concepto “historia”, o sea, el proceso mismo de la historia.¹ Por absurdo que pueda sonar, también la aparición de este proceso ha dependido siempre de ciertos presupuestos (que sólo con reservas cabe describir como “históricos”). Una vez (o para ser más exactos: cada vez) la historia ha surgido, tras millones de años, de una masa de tiempo históricamente neutra (en que están condenados a permanecer todos los seres vivos excepto el hombre) o de un ciclo de tiempo (evidente para los antiguos y ciertamente, también hoy, para algunos campesinos). Sin embargo, si digo “cada vez” es porque la historia ha

¹ Por extraña que pueda sonar esta afirmación, aún es completamente insignificante en comparación con la espectacular tesis de Plotino: ni siquiera el tiempo ha existido siempre (Enn. 45, 98 ss).

sido hasta hoy historias (de la misma manera que la lengua, lenguas) y porque sólo hoy, mediante la comunicación de los pueblos y la cotidiana restricción del mundo, se convierte en historia universal, que hasta ayer sólo había existido como vocablo y sólo ahora echa a andar; en historia global del mundo, que sólo ahora nos es reconocible y tenemos ante nosotros, si no perecemos globalmente antes. Que el tiempo actual está caracterizado tanto por el inicio de la historia mundial como por el final del ser histórico es un hecho cuyo carácter contradictorio sólo podremos explicar más adelante. El tipo de las historias nacionales singulares, que sólo se había dado por muy poco tiempo en la historia de las historias, está a punto de extinguirse.¹

De hecho, las historias singulares han sido siempre sólo “fenómenos históricos”, es decir, intermezzi: o bien sus sujetos recayeron en el nunc stans de la ausencia de historia, desde la que habían salido, o bien desembocaron —lo que resultaba ser la regla general— en los flujos históricos más amplios de los mayores sujetos de la historia que los conquistaron.

§ 2

La historia es la historia de la clase dominante.

Los dominados sólo son co-históricos.

La sociedad que se transforma sin cesar y que, a pesar de su transformación, sigue siendo capaz de revisar las fases precedentes y comparar su hoy con esas imágenes pasadas es de fecha reciente. Y de la misma manera que no siempre se ha dado esa historicidad, tampoco tiene por qué haber historia en el futuro. De hecho, considero posible que la sociedad actual sea capaz de volver a perder su historicidad, o sea, volver a ser ahistórica en la medida en que la haya tenido como conjunto (cosa muy discutible).

“En la medida en que haya tenido una (historicidad) como conjunto”: hago esta salvedad porque sería injusto creer que nosotros, los contemporáneos (incluso nosotros, los que vivimos en el espacio histórico euro-americano, tan repleto de historia) somos “históricos” en general y en la misma medida, pues la

¹ Contra esta tendencia de la historia mundial no podrán competir los pueblos, que sólo hoy, tratando de recuperar el siglo XIX, intentan luchar por su identidad nacional. Los movimientos nacionales árabes y sionistas, por ejemplo, son absurdos anacronismos desde el punto de vista de la historia mundial.

historia es una historia de clase. Con esto no me refiero, por ejemplo, a que cada clase haya tenido su propia historia o a que las historias de clase "contemporáneas" hayan corrido o corran paralelas unas junto a otras: ése precisamente nunca ha sido el caso. Más bien me refiero a que los dominados, por ejemplo, los esclavos, han tenido su propia historia; a que éstos, a lo largo de sus destinos, a lo sumo han alcanzado su propia historia de vez en cuando en insurrecciones, por ejemplo en rebeliones, que, como el levantamiento de Espartaco, enseguida volvieron a desaparecer. Ciertamente, cuando las rebeliones se convirtieron en revoluciones y, como en China o Vietnam, tuvieron éxito, de hecho se produjo una nueva era histórica: a partir de las víctimas de la historia o sólo co-históricas, los rebeldes o sus clases se transformaron en *sujetos de la historia*.

Como se ve, aquí historia, a su vez, es entendida *no sólo como la reconstrucción narrativa de lo ocurrido (narratio rerum gestarum)*, ni tampoco sólo como memoria de lo ocurrido (*memoria rerum gestarum*), sino sobre todo como lo ocurrido mismo (*res gestae*). Más claramente: la clase dominada no es sólo a-histórica porque no sea mencionada,¹ porque no muestre ninguna indicación escrita (ni propia ni ajena) sobre su "historia"; tampoco porque no tenga una conciencia del pasado —el desarraigado trabajador urbano está por completo separado, como por un golpe de hacha, de la forma de vida campesina de sus antepasados—; tampoco porque no mantenga vivo su pasado mediante sus propias costumbres;² sino porque *no es sujeto de la historia* cuyos destinos fueran fases de un desarrollo propio, explicables de manera inmanente a la clase, un hecho que ya Marx observó de manera penetrante, aunque con otro vocabulario, cuando, para convertir al proletariado en un o en *el* sujeto de la historia, proclamó la formación de la conciencia de clase como su tarea primordial. Si se quisiera escribir una historia del proletariado, únicamente se podrían presentar *respuestas*, la cadena de reacciones con que ha reaccionado y respondido, o sea, reacciona y responde, día a día a las acciones y situaciones históricas

¹ Brecht, con su pregunta sobre quién había construido las pirámides, se ha referido a esa falta de mención y, por tanto, a la ahistoricidad de los esclavos; y con esa referencia ha tratado de restituirles, por primera vez después de seis mil años, la luz de la historia que se les debe y así, utilizando una expresión de Rilke, "salvarlos"; una acción que, por supuesto, no les ha aportado lo más mínimo.

² Ya Zola representó magistralmente, por ejemplo en *Germinal*, la falta de costumbres (que no hay que confundir con la no-etnicidad), cosa más sorprendente por cuanto la descripción de semejante "vacío" de un gru-

de la clase dominante,¹ siempre que los términos "reaccionar" y "responder" no contengan todavía demasiada espontaneidad. Hasta hoy el proletariado, aunque ya pertenezca a la historia, sólo ha sido *co-histórico*. Así, de los millones de proletarios que, por ejemplo en la primera guerra mundial, pagaron su tributo de sangre, aún no se puede afirmar que, marchando y cayendo en el campo de batalla, "reaccionaran" o "respondieran" a las acciones históricas de las clases dominantes; más bien simplemente obedecieron, tuvieron que obedecer, fueron víctimas. En sentido estricto, pues, esas guerras no fueron *suyas*; y si se escribiera una historia del proletariado, no se podría dedicar un *capítulo autónomo* a la guerra, *pues no sería un capítulo de la autonomía*. Esto es válido prescindiendo del hecho de que las clases dirigentes de los poderes beligerantes de la primera guerra mundial consiguieron convencer a los proletarios de que lo que tenían que hacer era también asunto suyo,² que "ya no había partidos, sino solamente alemanes", como expresó Guillermo el día 2 de agosto de 1914; tras lo cual, la socialdemocracia alemana co-aprobó por medio de sus parlamentarios los créditos de guerra, es decir, actuó de la manera más penosa co-históricamente por vergüenza a no tomar parte en el entusiasmo manipulado. Hitler y Goering fueron aún más lejos que Guillermo, pues no sólo decretaron al proletariado obediencia, sino que además le exigieron sellar la co-historicidad en forma de una asimilación expresa. Y estos primeros demagogos de la era de la reproducción —en cierto modo quien venció en 1933 fue la radio— consiguieron de hecho seducir al proletariado para llevar a cabo con entusiasmo la asimilación decretada y, con ello, aparentemente como cosa propia. El engaño era por entero nuevo, pues consistió no sólo en la mediación de una falsa participación, sino en la producción de un *sentimiento falso* (correlato de la "falsa conciencia" de Marx) y, con ello, a su vez, en la producción de un *falso actuar*. En otras palabras: *el proletariado, junto con los demás, aclamaba como historia propia el forzoso ser-co-histórico*; y el número de los que entraban voluntariamente en el partido mortífero aumentó en cientos de miles. A la clase, cuyos partidos habían sido destruidos, no sólo le estaba permitido no reconocer ya *quién* era, sino también no reconocer *qué* habría sido propiamente bueno para ella. "¿Queréis la guerra total?" "¡Sí!"

¹ Probablemente, esto vale también para el proletariado *tras* su "toma del poder", es decir, en la Unión Soviética, pues en realidad allí tampoco es la clase dominante.

² En la segunda guerra mundial la situación fue diferente: la guerra contra Hitler era una guerra (al menos también) en interés del proletariado.

Por lo demás, la ahistoricidad o la cohistoricidad se manifiesta en la enseñanza de la historia, de la que participan los hijos del proletariado como los demás, pues son alimentados casi en exclusiva con una historia extraña, no con la *historia del sufrimiento*, o sea, con la serie de las humillaciones sufridas por sus antepasados.

Y esto no es todo, pues incluso "sólo co-históricos" lo son sólo en el mejor de los casos. Por supuesto, con esto no niego la inclusión ininterrumpida e ineluctable de los proletarios en el acontecer real de cada momento: *también los caballos, en las batallas de caballerías, tienen parte en la historia mundial*. Lo que afirmo es más bien, que los hijos de los proletarios apenas comprenden¹ los contenidos transmitidos en los libros de historia: he dicho antes "en el mejor de los casos" a causa de la rareza de esa comprensión. Por lo general, estos contenidos simplemente le resbalan al hijo del proletario, cosa que es comprensible, casi justificada, porque no tienen la más mínima conexión con su propio mundo, al menos no a sus ojos; y porque lo que no posee ninguna referencia vital —esta discriminación es una capacidad positiva de la inteligencia— tampoco se puede percibir o comprender, por no hablar de que se pueda recordar;² a lo sumo se le puede meter en la cabeza a fuerza de repetírselo;³ y lo que sólo se ha metido en la cabeza a la fuerza se olvida con gran rapidez. Por eso he hablado aquí en particular de *niños* proletarios, no de proletarios, pues una vez que se abandona la escuela ya no se da nunca más historia en el sentido de *narratio rerum gestarum*; la historicidad de los "dramas históricos televisivos" —las únicas historias con las que entra en contacto el 99 por ciento de la población—

¹ Cabe dudar que, al respecto, les vaya mucho mejor a los hijos de la burguesía.

² Por supuesto que el afán de saber del científico, dirigido a los contenidos, que propiamente no le interesan en absoluto, es una excepción que no cabe minusvalorar; incluso tiene una importancia filosófico-antropológica. De hecho, el hombre es el único animal que "se interesa" por objetos que "no le interesan en absoluto"; el único que no es "limitado", al que le gusta "ir hacia lo extraño", por no hablar de "trascender". Kant, en su *Crítica del juicio*, se ha referido a esta tendencia con el concepto de la "ausencia de interés".

³ Por eso eran y son completamente sin sentido todos los test memorísticos con sílabas sin sentido, conglomerados de números y cosas parecidas: no dicen en absoluto nada sobre la memoria de las personas investigadas (ciertamente mucho sobre la falta de inteligencia de los psicólogos que realizan los test). Sólo los niños trastornados saben de memoria lo que no tiene sentido (por ejemplo, guías de ferrocarriles). El *afán de saber lo nuevo* [*Neu-gierde*, la curiosidad] genérico y sin referencias sólo rara vez es *afán de saber lo antiguo* [*Alt-gierde*], es decir, curiosidad por lo que ha sido. La "ola arqueológica", hoy predominante en la literatura temática de divulgación, no contradice esta tesis, pues los objetos de ese interés son sustitutos, el interés surge casi en exclusiva del miedo a la dominación del pasado reciente; en su lugar se sitúa un anti-quisísimo pasado extraño. *Las imágenes de los asesinos de Auschwitz son eliminadas; en el vacío que se produce así se colocan las imágenes de etruscos o hititas.*

acaba en disfraz: a tales *features* no se les puede atribuir una promoción de comprensión de la historia.

§ 3

El futuro como historia.

Ser co-histórico con la historia de la técnica.

En la historia reciente, ésta se ha convertido en la historia.

Es cierto que el proletariado es, al menos *ha sido*, absolutamente histórico en otro sentido. Digo "ha sido", porque es muy dudoso que la constatación (que sigue) aún se refiera al proletariado. Lo que quiero decir es que era histórico no por una referencia retrospectiva a un pasado y por su conservación, sino por la perspectiva de un *futuro* esperado; es decir, porque su existencia hasta el momento en que aún no le estaba permitido vivir humanamente se degradaba a *prehistoria*, a la prehistoria de una o, mejor, de *la* era futura de la humanidad o de la sociedad sin clases. Cualquier conocedor, aunque sea superficial, de la *historia de la historia* sabe que el quiliasmo del protocristianismo fue el primero en fundar el concepto de "historia"; y claro, el concepto de progreso (incluso hoy, en Estados Unidos y en la Unión Soviética, hay millones que lo consideran naturalmente válido) fue de igual modo *fueroológico*. Pero en las primeras décadas del siglo XIX, entre 1800 y 1848, esta futurología fue sustituida por una mentalidad histórica orientada hacia el pasado, y no sólo en el ámbito estatal alemán. Esta mentalidad, a su vez, fue sustituida por un *re-quiliasmo*. De hecho, tras el final de la primera guerra mundial, dominaba una *espera* histórica absolutamente mesiánica, a la que tampoco yo, con dieciséis años, pude sustraerme.¹ No estábamos orgullosos de "lo lejos que habíamos llegado"; al contrario, esperábamos y luchábamos por "lo lejos que llegaríamos" mañana y pasado mañana.

Por supuesto, queda por saber si hay que atribuir esta inversión de dirección de la conciencia de la historia a la "historia del proletariado" o si habría que considerarla incluso como un fragmento de co-historicidad, dado que el nuevo concepto de historia no ha sido ideado por el proletariado mismo, sino que más bien le *fue regalado* por los fundadores del socialismo, que no eran

¹ Su último representante fue el esperanzado profesional Ernst Bloch, que no se dejó intimidar o engañar por ningún Auschwitz ni ninguna Hiroshima.

proletarios. Con toda probabilidad se trata de un acontecimiento histórico que pertenece a ambas "historias", a la de la burguesía y a la del proletariado, de un *overlapping* que representa una rareza histórica.

§ 4

El futuro ya ha acabado.

Naturalmente, en países subdesarrollados, la orientación quiliástica hacia el futuro sigue desempeñando hoy un papel decisivo. O incluso, lo desempeña por primera vez. Mientras, "entre nosotros", en Europa, América y también en la Unión Soviética (si se prescinde de los proclamas oficiales obligatoriamente optimistas y de los discursos de los congresos de partido), el vivir con la mirada puesta en un futuro ideal parece pertenecer ya al pasado. Si no nos engaña todo, *el futuro ya ha acabado*. O para ser más exactos: nuestra actitud histórica ha alcanzado, en las últimas décadas, un ulterior estadio o, mejor, incluso un segundo, o sea, un tercero y un cuarto. Como tercero me refiero a la concepción de la historia de los rarísimos predicadores en el desierto del tiempo, aquí y allá, que temen que la humanidad ya no esté en la situación del *todavía no*, sino en la del *justo todavía*,¹ y elevan su voz ante el apocalipsis, técnicamente posible, para prevenir su altamente probable advenimiento. ("Altamente probable", porque hoy —y esto define nuestra época— las posibilidades técnicas son consideradas del todo vinculantes, ya que *facibile faciendum est*, es decir, que

¹ Sobre la mesa de un seminario de una universidad alemana se encontró inciso este verso:

PRINZIP VERZWEIFLUNG ODER EINMAL ETWAS ANDERS

ernst bloch spricht:
„wir sind noch nicht“.
ernster als bloch
wäre: „gerad' noch“.
anders wär:
„nicht mehr“.

[PRINCIPIO DESESPERACIÓN O POR UNA VEZ ALGO DIFERENTE

ernst bloch dice:
"Nosotros no somos todavía".
más serio que bloch
sería: "justo todavía".
de otra manera sería:
"ya no".]

lo que podemos hacer, supuestamente también tenemos que hacerlo y, por eso, también lo hacemos en efecto). Pero no tengo presentes sólo a estos amonestadores que previenen el futuro: éstos también entienden el presente todavía como prehistoria, por más que no sea como "reino futuro", sino como final, o sea, como última *prórroga*.¹

§ 5

La técnica, el sujeto de la historia.

Esta tercera concepción de la historia, hoy la más realista, no es por supuesto la de la mayoría de la humanidad actual. Hoy se ha extendido más una cuarta, estrechamente unida a la tercera. A lo que me refiero es al hecho de que nosotros —y por "nosotros" entiendo la mayoría de nuestros contemporáneos, incluidos sus hombres de Estado, que viven en países industrializados— *hemos renunciado* (o nos hemos dejado llevar a esa renuncia) *a considerarnos a nosotros mismos* (a las naciones, a las clases o a la humanidad) *como los sujetos de la historia*; a que nos hemos destronado (o nos hemos dejado destronar) y *en nuestro lugar hemos colocado a otros sujetos de la historia o, mejor, a un único sujeto: la técnica*, cuya historia no es, como la del arte o la de la música, una entre otras "historias", sino *la historia*, al menos se ha convertido en *la historia* en el curso de la historia reciente, cosa que se constata de la manera más terrible por el hecho de que el ser o no ser de la humanidad depende de su desarrollo y utilización. Naturalmente, la mayoría de nuestros contemporáneos sólo son conscientes de forma vaga del significado epocal de esa transformación: de hecho todos viven casi exclusivamente *en, con, de y para* sus aparatos (o los de los demás) y sin ellos ya no podrían seguir "viviendo ni un solo momento".² Pero si se les preguntara —en la medida en que entendieran esta pregunta filosófica—, definirían la técnica como *algo que se da en nuestra situación histórica, no como el sujeto de la historia*. A ello cabe añadir que la irrupción de esta nueva situación (a pesar de que, desde la perspectiva de la historia universal, ha sido

¹ Cfr. del autor *Endzeit und Zeitenende*, págs. 170 ss.

² El movimiento *Do-it-yourself*, el vegetarianismo, la cultura nudista y cuanto pueda haber de antimecanicismo y rousseauianismo del pequeño hombre son sólo escapes que confirman la regla. Por lo demás, no se pueden llevar a cabo sin la ayuda de máquinas: a la playa nudista se llega volando y la verdura cruda se convierte en zumo de forma eléctrica.

rapidísima) se ha producido (medida con la vara de la vida individual) de manera demasiado gradual como para que el individuo registrara lo revolucionario del acontecimiento; y por último, que (como pronto veremos con un ejemplo) la comprensión del destronamiento del hombre y la entronización de la técnica queda ofuscada de la manera más hábil.

Ciertamente, algunos de nuestros contemporáneos conocen con gran exactitud la "inversión", puesto que han convertido la nueva situación en el presupuesto, es decir, en el objeto de sus *negocios*. Me refiero a los autores de ciencia ficción, de los dibujantes de los tebeos, que representan acontecimientos interestelares, de los productores de films futurológicos; en otras palabras: de los profetas vulgares de nuestro tiempo final, que nos han precedido a los filósofos en algunas décadas. Si por casualidad oyeran algo de nosotros, no sólo no comprenderían lo que pensamos, sino que aburridos harían desaparecer de la mesa nuestro tardío "descubrimiento", pues ya hace tiempo que ellos habían reconocido este cambio de sujeto como *fait accompli* y transformado su presentación en palabras e imágenes como una mercancía rentable, ya en un tiempo en que nosotros aún desvariábamos con la "esencia del hombre" o con "el instrumento a mano", pues desde hace décadas ya era obvio que, *para acercarnos al instrumento, teníamos que esforzarnos sin cesar*; y que, dicho heideggerianamente, si hay algún *quién de la historia*, ese *quién* no somos nosotros, sino precisamente *la técnica*. Y esta tesis, válida desde hace ya años, por supuesto es eternamente válida, o mejor dicho: durante el tiempo que aún se nos ha concedido, puesto que no nos será concedida la eternidad.

§ 6

Pastores de los productos.

La técnica vale no sólo como sujeto de la historia, sino también como su meta. La producción exige destrucción.

En estrecha conexión con esto se halla el hecho de que los hombres de Estado, desde Truman a Kissinger y Carter (y los *mass-media* americanos en general), cuando hablan del peligro de la destrucción (atómica), nunca la llaman *end of mankind*, sino en general *end of civilisation*; o sea, de que lo que a sus ojos bajo ningún concepto tiene que quedar aniquilado, sino que ha de ser conservado en todo caso no es la humanidad con su pasado y su futuro, sino el

mundo de los productos y medios de producción: los coches, las fábricas, los frigoríficos, las estaciones petrolíferas marinas, los radiocasetes, los cohetes intercontinentales, las centrales nucleares... que, si eso sucediera, habrían existido en vano y para nada: una posibilidad que llena de pánico a estos abogados de la civilización, porque interpretan ese "final de las cosas" como el máximo derroche y, por tanto, como inmoral.¹ Por absurdo que pueda sonar, de hecho están convencidos de que la humanidad, al igual que ellos mismos, *depende* tan estrechamente de sus productos y medios de producción que les resultaría más difícil consolarse por la pérdida de los productos y del final de la producción que por su propia destrucción. Y el término "depende" designa no sólo un "pendere" o ser dependiente, sino también *ser sólo un apéndice*; y esto, a su vez, significa ser ontológicamente menos importante que aquello de lo que se depende. Si, a pesar de todo, estos "tecnócratas" (un título insuficiente) consideran *digna de ser mantenida también la existencia de la humanidad*, es sólo porque, a sus ojos, tiene que haber *propietarios que impidan que los productos y los medios de producción subsistan² sin dueño y sin sentido, o sea, de manera digna de lástima*, una idea que les infunde no sólo pánico, sino también compasión. "Pastores del ser", como Heidegger nos situó, de manera aún muy bíblica, es decir, antropocéntrica, de esa manera sobrevaloró con desmesura "el lugar del hombre en el cosmos" (que no se preocuparía lo más mínimo de si aún estamos ahí o ya habremos desaparecido); no, ciertamente no somos "pastores del ser". Nosotros nos consideramos más bien como *pastores de nuestro mundo de productos y aparatos*, que, por más que sea más imponente que nosotros, nos necesita como servidores (por ejemplo, como consumidores o propietarios). Claro que, nosotros, los guardianes de los aparatos, nos abstenemos generalmente de expresar o incluso sólo de pensar en silencio esta idea nuestra, *la idea clave de nuestra época, de que nuestros productos son ontológica y axiológicamente superiores a nosotros, los hombres*. La idea queda sin ser pensada, pues no sólo reprimimos lo sexual. Y eso porque de manera oscura presentimos que nuestro *alter ego* recibiría un shock y se escandalizaría. Pero de forma indirecta demostramos absolutamente el triunfo de esa idea no pensada, de esa *mentira de supervivencia*. La prueba más inequívoca de ese triunfo es la producción de la *bomba de neutrones* (descubierta hace ya unos quince años), que trata nuestras plantas técnicas como *tabú* y, en cambio, a nosotros como *expendable*; formu-

¹ Véase la fábula del autor "Das Ende" en *Der Blick vom Mond*, Múnich, 1968.

² Véase la fábula del autor "Die Kanne" en *ibid.*

lado en términos teológicos: trata *lo hecho por nosotros*, las *opera creata*, como dignas de sobrevivir, como *ontológicamente más importantes que nosotros, sus hacedores, los creadores*. En cualquier caso, mediante este descubrimiento y la disponibilidad expresada sin miramientos de ponerla en marcha, el término “inhumano” ha adquirido un sentido que no había tenido siquiera en los años clásicos de la aniquilación, entre 1941 y 1945. Si fuera necesario un testimonio clave a favor de “la obsolescencia del hombre”, aquí está.¹

§ 7

*La bomba de neutrones no moderna. Su inversión.
La a-historicidad de los productos. “Objetos abortados.”*

Con todo, manteniendo el ideal de ahorro y conservación heredado de nuestros padres; nosotros, las personas actuales, permanecemos rezagados respecto de nosotros mismos. Estoy convencido de que incluso el término *conservación* (que, de hecho, aún no he oído en boca de ningún joven menor de cincuenta años) dentro de cien años *sonará tan arcaico* como hoy lo es el término “doncella” [para referirse a la sirvienta], pues nuestro principio actual es producir *objetos de usar y tirar*, conferir a nuestros productos una vida corta para crear una nueva necesidad y nuevos compradores al lograr que ya no sean utilizables. Así pues, aniquilar a personas no es por cierto el primer objetivo de las producciones actuales, cosa que no digo, naturalmente, para su rehabilitación, pues *genocidios*, como los de Vietnam o Camboya, *son aceptados sin titubear como efectos colaterales*. En cualquier caso, el objetivo es el mundo de productos (conservado aún por la bomba de neutrones): éste es el actual *Cartago delenda*.

El producto ideal de hoy es, por tanto, el bien de consumo que, como el panecillo de Viena, *se consume en cuanto es usado*. Todos los productos actuales tienden y (a pesar de la publicidad ya obsoleta, pero aún existente, sobre la “duración” y “solidez”) tratan de ser acordes con ese ideal de producto de la obsolescencia, a saber, tener una vida lo más breve posible.² Ahora bien, cuando

¹ Auschwitz, donde cientos de miles de personas fueron clasificadas como meras portadoras de cabello y de dientes de oro y aniquiladas para adueñarse de lo que portaban, se puede considerar como el campo de prueba de esta “pura aniquilación humana” (de hecho, la bomba de neutrones es recomendada como el “arma más limpia”).

² La espantosa expansión de la industria conservera, que parece planificar y producir no obsolescencia, sino eternidad o, al menos, durabilidad, no contradice nuestra tesis. También utilizamos sólo una única vez

ya no hay nada procedente de ayer, nada que permanezca o deba permanecer, la historia queda abolida. Ya hace tiempo que el consumidor se ha adaptado a este ideal de la vida efímera, algo que pone de manifiesto, por ejemplo, que compre pañuelos de papel, que ya no hay que lavar. También los *objetos* de nuestro mundo son, pues, a-históricos: ni proceden del pasado ni están destinados al futuro; como los lactantes, viven sólo en el ahora; y muchos no llegan a funcionar, pues antes de ver la luz del mundo ya son reemplazados por modelos más nuevos, en cierto modo son *abortados* antes del nacimiento. Hace ya treinta y cinco años, viví en Los Ángeles ese tipo de *aborto de productos*. Durante la producción de telares de mano, destinados al *hobby*, le llegó al empresario la noticia de que en Nueva York se vendían más baratos unos *hand weaving looms* mejores; la reacción fue mandar a la basura todas las piezas ya preparadas para ser expedidas.

Pero dejemos las metáforas. En los países altamente industrializados vale más comprar nuevos objetos que reparar los antiguos, cosa que a menudo es imposible (o un lujo), pues ya no existe apenas el artesano que repara, excepto para objetos costosos como coches, aparatos de televisión y frigoríficos. Así, el cambio de mercancías duraderas por mercancías de usar y tirar se ha convertido en una ganancia no sólo para la industria, sino también para los clientes. Ciertamente, este cambio no se ha realizado sin extrañas convulsiones.

§ 8

El carácter usado como producto. Blue jeans.

Hace ya cuarenta años que se ha implantado un movimiento que trata de detener el predominio de objetos a-históricos. No me refiero sólo al floreciente comercio de objetos auténticos y a la enorme producción de falsos testimonios de un pasado (casi siempre rústico), del que no proceden la mayoría de compradores, por ejemplo, emblemas de posadas de hierro fundido, lámparas de petróleo y cosas parecidas; me refiero a un fenómeno que es aún más dialéctico: dado que lo reparado tiene un valor como algo raro, se “reparan” (incluso por la misma industria de usar y tirar) y, con ello, *se hacen productos que tienen apariencia “histórica”*; productos aún más dialécticos por cuanto se les

las conservas, que consumimos al utilizarlas. No cabe hablar, pues, de que “conservemos” *canned peaches* o *foie gras*. Lo que de hecho ganamos es determinar casi libremente el momento de consumirlos.

incorpora "obsolescencia", aunque deben oler a pasado. Pero, así nos estamos anticipando.

Las encarnaciones más notables de estos nuevos productos son los denominados "Levys", los *blue jeans*, cuya *calidad consiste en la mala calidad producida artificialmente*, que tienen que parecer remendados, deslavazados y deshilachados, es decir, deben simular un pasado o, al menos, que son de ayer para ser vendidos y utilizados. *Otherwise they are not up to date* (expresión de una americana de dieciséis años, que por supuesto no era consciente de la dialéctica de sus palabras). Los primeros compradores y usuarios de estos pantalones tan interesantes desde el punto de vista de la filosofía de la historia se sintieron realmente rebeldes, sabotadores de los pantalones de confección a-históricos, detractores de la confección de masas *glossy*, protestatarios contra la raya de pantalón. ¡*Usuarios de blue jeans de todo el mundo, uníos!* De hecho, en esta nueva moda de vestir que aparentaba vieja había algo de *revolución conservadora*. Al mismo tiempo, en la medida en que la practicaba la juventud contestataria de manera "neutral" en cuanto a clases y géneros, parecía proclamar una afirmación de *Equality*, un sentimiento de *We are the people*. Eso parecía, pues en un instante la denostada confección de masas se había adueñado del *outsider* contestatario para hacer de la nueva vestimenta una moda colectiva, a cuyo dictado ya no podía escapar al poco tiempo ningún joven si no quería correr el riesgo de pertenecer al *establishment*. Y desde hace ya algunos años, tampoco los hijos de los fabricantes pueden permitirse no llevar esos pantalones anticonformistas, sometidos a la coerción del conformismo, pues de no hacerlo así *llamarían la atención* como no *up to date* desde el punto de vista ideológico o político, como no pertenecientes al *people* o, en suma, como no *llamativos*.

§ 9

Las armas son bienes de consumo. La obsolescencia de la hostilidad.

Guerra y moda, gemelas.

Pero volvamos a los productos de usar y tirar, pues su encarnación más prominente no es en absoluto la moda, sino la industria bélica, ya que ésta, mediante la constante modernización de sus modelos, hace inservibles los anteriores, o sea, mediante la producción destruye: un proceso que aún se acelerará con la carrera armamentística de las grandes potencias. Por supuesto, esta

carrera no agrada por igual a ambos competidores: la Unión Soviética y los demás países del Este, desde hace décadas, a causa de la presión "por mantener el paso en el sector armamentístico", se ven obligados a descuidar la construcción de otras industrias, aún subdesarrolladas.¹ En cambio, para Estados Unidos la producción de un nuevo modelo en la Unión Soviética es bienvenida, pues anula la capacidad competitiva del propio modelo de ayer y exige la producción de otro nuevo —las armas del último año se venden como baratijas a los estados orientales— y la industria no puede desear nada mejor. En ese sentido, la "guerra fría", a pesar de su supuesto final aún extraordinariamente caliente, era una situación muy ventajosa para la industria capitalista. Ahora bien, las mayores ventajas sólo las ofrece, claro está, la guerra "caliente", pues las armas, al menos los proyectiles, las bombas y las armas químicas forman parte de los *bienes de consumo*, por extraño que pueda sonar, pues sólo se pueden utilizar una sola vez. Claro que sería falso considerar la guerra como una cesura en la vida de la industria capitalista; más bien representa sólo una *continuación de la destrucción pacífica de productos con otros medios*, por parafrasear la famosa definición de Clausewitz.

La industria no tiende, pues, en primer lugar (como podría hacernos creer la producción de la bomba de neutrones) a la liquidación de mundo de personas y material del enemigo (a la que tienden sus armas), sino a la de sus propios productos. La estrategia de la victoria relámpago, de la inmediata ruina total del adversario, que había sido considerada posible y práctica hace treinta y cinco años, se ha convertido hoy en ampliamente obsoleta: en el plano empresarial sería un mal negocio. Lo que la industria prefiere con diferencia es la guerra digna de crédito, la guerra con perspectivas sólidas de que dure años, es decir, la guerra del tipo de la de Vietnam, que puede acabar incluso con una derrota militar (como ha sido el caso), pues tanto da que se haya vencido o no militarmente, en todo caso representa una victoria triunfal del poder de la industria combatiente, un consumo máximo de productos de usar y tirar. Visto así, Vietnam ha sido sólo en apariencia un enemigo de Estados Unidos; *en verdad*, era, lo quisiera o no, *su mejor comprador de mercancías y, con ello, su alia-*

¹ Esto tiene como consecuencia el hecho sorprendente de que, justo en los estados socialistas, aquella conservación de los objetos cotidianos, de la que antes dije que ya había desaparecido entre nosotros, aún no se ha convertido en no moderna, es decir, que precisamente allí, como constata sorprendido cualquier visitante, aún se mantienen las actitudes de nuestros abuelos.

do más estrecho. ¿Qué otro cliente, de no ser semejante “enemigo”, habría ofrecido a la industria americana la posibilidad de producir y consumir el triple de bombas que durante toda la segunda guerra mundial?¹ La necesidad de semejante “enemigo”, cliente o aliado, y de semejante mentalidad, denominada “patriotismo”, que facilitara esa relación: esas necesidades se producen no menos de modo artificial que las de discos estéreos o de televisores a color. Las fábricas en que se producen esas necesidades son los *mass-media*.²

Recapitulemos: modernización de los productos y guerra son dos fenómenos gemelos, que se refuerzan uno a otro. Ambos sirven, cada uno a su manera, a la destrucción de los productos, que a su vez garantiza la continuidad y aumento de la producción. Este aumento es lo único que se desea como constante y como perenne. Los productos, en cambio, tienen que desaparecer siempre. Y lo mismo los medios de producción, pues su permanente utilidad pondría de manifiesto el no aumento de la producción, prescindiendo de que, a ojos de quienes los producen, los medios de producción son de igual modo productos y, naturalmente, en cuanto tales están sometidos a la ley del uso lo más rápido posible y de su sustitución lo más pronta posible por otros. El nombre del proceso aquí descrito sigue siendo *progreso*,³ un concepto que de hecho, tanto en el este como en Occidente, ha superado de la manera más vergonzosa todas las crisis y catástrofes del siglo y el único polo permanente en la desbandada de fenómenos.

¹ Y viceversa: los vietnamitas utilizaron las enormes masas de metal, que en forma de bombas llovieron sobre su país, como materia prima para su propia pequeña industria, es decir, utilizaron al mismo tiempo al enemigo como suministrador gratuito.

² Ciertamente, el intento de producir esas necesidades también puede fallar. Hace unos años vimos como los millones de televidentes, que mediante las emisiones de la guerra de Vietnam propiamente tendrían que haber sido ganados para la televisión, reaccionaron en contra de lo programado; y por supuesto no sólo con indiferencia, sino con horror e indignación. De hecho, el movimiento contrario a la guerra de Vietnam jamás habría conseguido la fuerza política de choque que efectivamente tuvo sin la diaria oferta televisada de los sucesos bélicos. Esta experiencia contradice la caracterización de la televisión que hice en el primer volumen. Evidentemente, los horrores de Vietnam vistos por televisión llegaron a los espectadores no sólo como “fantasmas”; aquel análisis mío precisa una revisión.

³ Tras esta exposición de la destrucción como objetivo de la producción hay que revisar la valoración de la bomba de neutrones. Evidentemente, esta arma, que protege el mundo de productos, no es tan característica de nuestra situación actual como por lo general se considera: tal vez incluso es un extravío, cosa que naturalmente no hace mejor en absoluto su descubrimiento y su eventual utilización. Pero no me sorprendería nada que pasado mañana se descubriera la *bomba de neutrones negativa*, cuyo principio de discriminación sería contrario al de la actual bomba de neutrones, es decir, que destruiría en exclusiva productos—cosa que serviría mejor a los intereses de la industria—y que no daría ningún valor especial a la liquidación de las personas. Ya hoy puedo escuchar la justificación “humanista” de ese descubrimiento.

Pero volvamos a nuestro tema principal. Antes de dedicarme a discutir la finalidad de la producción: la destrucción de la producción, me topé con la novedad decisiva de la era actual: con el hecho de que, hoy, la técnica se ha convertido en el sujeto de la historia; de que nosotros sólo somos *co-históricos* con esta historia; y, por último, de que habitualmente se difumina la comprensión de esta conversión de la técnica en sujeto.

De hecho, esa difuminación se produce sin cesar, tanto mediante la elección de los vocablos de los medios como por la de los hombres de Estado, que con un vulgar lenguaje filosófico o edificante quieren hacernos creer (tal vez incluso lo creen de verdad, pues es más cómodo creer en una mentira vital que vivir constantemente con ella) que *nosotros* somos como siempre los sujetos de la historia y que sólo depende de nuestra buena voluntad (que por supuesto tenemos) cómo utilizamos la técnica en cada situación histórica, por ejemplo, si utilizamos los *atoms for peace* o *for war*, por decirlo con las palabras banales de Eisenhower. El hecho de que ya la mera producción, la mera posesión, el mero *factum technicum* o, mejor, la *mera posibilidad de producción represente una forma de utilización*; de que hoy sean idénticos *habere* y *adhibere*, *esse* y *adhiberi*;¹ o formulado en términos de filosofía de la historia: el hecho de que afirmar que en nuestra época también hay técnica sería equivocado y únicamente correcto que *nuestra época está constituida* (y probablemente, también concluida) *por la técnica*: comprender ese hecho trasciende el horizonte de los promotores, constructores, propietarios y usuarios. Para éstos el hombre sigue siendo, como siempre, el *señor* de la técnica y, como es natural, a sus ojos también sobrevivirá como tal.

Ahora hay una encarnación de esa mentira del señor y la supervivencia, según la cual la decisión sobre nuestro destino aún sigue estando en nuestras manos y no en las de la técnica: se trata de un personaje que desde hace décadas—entretanto ha sido entrevistado por muchos otros—va pululando por todos los *mass-media* y cuya popularidad no puede ser sobrevalorada, pues desempeña el papel principal en sus escenarios del Olimpo infantil y vulgar (como con-

¹ Cfr. *Endzeit und Zeitenende*, pág. 183.

firma una ojeada a cualquier periódico americano): me refiero al personaje de Superman. En efecto, este hombre, cuya característica es tener la capacidad de volar sin avión y surcar el espacio como un proyectil dirigible, posee una *omnipotencia* en el universo del tebeo, en que lo ha colocado su creador. Y esto significa que la omnipotencia (no queda claro gracias a qué milagro), que en verdad es inherente a la técnica, parece haber retornado al hombre (siempre que el término "retornar" sea el correcto, pues el mismo hombre, por paradójico que pueda sonar, jamás poseyó la omnipotencia, que ha otorgado a la técnica). De todas maneras, ya desde hace décadas cualquier analfabeto (sea pre o postalfabético) puede consolarse con la idea de que la omnipotencia está en manos de un antropoide, de un ser al que él se parece; y cualquiera puede casi identificarse con la imagen de este héroe o semidiós.¹

Aunque es un ser divinamente omnipotente en el mundo del tebeo, se ha instalado en nuestro mundo real como servidor; y, justo, como *servidor de los tecnócratas, al que le han confiado la tarea de difuminar el destronamiento del hombre*, la conversión de la técnica en sujeto y el inmenso interés, que tienen ellos en ambos sucesos. Superman ha sido creado por encargo de estos interesados; es su criatura, aunque deba su reputación a un dibujante:² éste fue su *pintor cortesano*. Y dado que quienes han hecho el encargo desean además que Superman sea confirmado como *técnica convertida en hombre* (o, tal vez, "permanente") por los millones que viven como esclavos del *mundus technicus* y que éstos se identifiquen con él, le quitan desde el principio el rasgo negativo, no simpático o incluso funesto, que hoy es acorde con la esencia inherente a la ciencia de la naturaleza y a los inventos técnicos: *el carácter jánico*;³ es decir, la

¹ Pues, sí, podemos llamarlo "semidiós"; y no sólo por razones formales, pues tiene al mismo tiempo figura humana y fuerza sobrehumana, sino por razones más especiales, ya que es el correlato del semidiós más importante de la Antigüedad: *Prometeo*; en efecto, como un Prometeo de hoy nos ha devuelto (supuestamente) el fuego, que se nos había caído de las manos. La clasificación es adecuada también porque, como cualquier dios o héroe que se precie, ha venido al mundo *como adulto* y desde entonces no ha envejecido. En la medida en que hoy se puede ser eterno, Superman lo es; es decir, nos acompañará mientras persista nuestra era técnica y, con ello, la humanidad y el mundo.

² A diferencia de todas las imágenes desde el siglo xv, Superman también tiene en común con todos los personajes míticos que su creador es anónimo. Incluso si se pudiera saber su nombre (cosa que sería posible, pues ha protegido con un número de *copyright* al dios creado por él, honor que antes no se le había otorgado a ningún dios): para los millones de sus admiradores y seguidores, el nombre de su creador resultaba irrelevante, pues consideraban que su personaje había existido desde su primera infancia o, mejor, desde siempre.

³ Cfr. *Endzeit und Zeitenende*, pág. 155.

propiedad de ser empleado tanto para objetivos buenos como malos. Superman se escapa de esta mácula; desde su "nacimiento" se presenta como *ser exclusivamente moral*. Con sus medios fantásticos (es decir, realistas, pues la técnica se ha convertido en fantástica) siempre tiende sólo al triunfo del bien sobre el mal, sin perder de vista que su concepción de "bien" y "mal" corresponde a los ideales más convencionales y pequeñoburgueses de la *middle-class*. En cierto sentido, es no sólo un segundo Prometeo, sino también un segundo arcángel Miguel.

Aunque esta mezcla de héroe y pequeñoburgués sólo pudo tener lugar en los Estados Unidos, el bastardo encuentra seguidores por todas partes donde haya técnica o se compita por ésta; o sea, en todas partes.¹ Durante mi estancia en Hiroshima, hace veinte años, ninguna escena me horrorizó tanto como la de dos muchachas de siete u ocho años, que, sentadas en un banco frente al famoso lugar donde cayó la bomba, comentaban entusiasmadas un fascículo de Superman y de esa manera destruían allí mismo la idea de la destrucción.

§ 11

El imperativo categórico de hoy.

Pero volvamos a la cuestión que dejamos pendiente en el último *excursus*, sobre en qué sentido aún somos hoy históricos. Habíamos anticipado una breve respuesta: sólo somos *co-históricos*. Originalmente, habíamos introducido esta categoría como respuesta a nuestra pregunta sobre el ser histórico o no del proletariado. Entretanto, el proletariado ha perdido el monopolio sobre ese denigrante ser sólo *co-histórico*, pues ahora todos somos ya *co-históricos*, sin que importe la clase a que pertenezcamos; y ya no lo somos con la historia de otra clase, sino con otra clase de historia, a saber: *con la historia del actual sujeto de la historia, con la técnica*. De hecho, nuestro papel histórico respecto de la historia de la técnica no es otro que el que fue el del proletariado respecto de la clase dominante. O con una comparación que tal vez se acerque más a la ver-

¹ Excepto, claro, en el mundo comunista: claro que para éste siempre fue políticamente insoportable el dios americano, que siempre fue muy solidario con el sistema y, durante la guerra fría, había puesto su mano sobre la boca, es decir, en la cápsula parlante. Desconozco si en la literatura de ciencia ficción soviética y polaca, tan floreciente y, en parte, tan valiosa, existe un personaje parejo al de Superman, es decir, una figura de la técnica convertida en hombre.

dad: nuestra relación respecto de la técnica no es otra que la del trabajador particular respecto de su máquina: de la misma manera que reconoce la preeminencia, la autoridad, el ritmo, etcétera, de ésta (dejando aparte el hecho de que quienes la inventaron eran semejantes a él y que la podría haber diseñado él mismo o, al menos, habría podido participar en su construcción) y de la misma manera que se siente obligado a *ir tras*¹ la máquina, porque ésta *va por delante*, también la humanidad ahora o, al menos, los ciudadanos de los países altamente industrializados se sienten obligados a *ir tras* el nivel alcanzado por la técnica en cada momento, porque ésta *va por delante*. Si hoy hubiera un imperativo categórico, no se referiría a nuestra relación con nuestros congéneres o la comunidad o la sociedad, sino a nuestra relación con el *status* presente o futuro de la técnica. Y sonaría así:

Actúa de manera que la máxima de tu acción pueda ser la del aparato, parte del cual eres o serás;

o, negativamente:

No actúes nunca de manera que la máxima de tu acción contradiga las máximas de los aparatos, parte de los cuales eres o serás.

Estos imperativos están en vigor, son aceptados casi en todas partes, por más que, como es natural, en ningún lugar se expresen, pues la técnica es fundamentalmente discreta.²

§ 12

Antimaquinismo invertido. La retro-traducción.

Es cierto que de vez en cuando, hay excepciones, situaciones en que la obligatoriedad del aparato no parece estar plenamente consolidada. Denomino “ideológicas” estas situaciones, porque entre el aparato, que hoy es ya actual, y la moral, que aún es de ayer, existe un desnivel que se corresponde con el conocido desnivel entre la “infraestructura” (ya actual) y la “superestructura” (todavía de ayer). Pronto veremos que los hombres no podrán mantener por mucho tiempo ese desnivel y que lo “corregirán”. Pero no nos adelantemos.

¹ No sólo en sentido temporal.

² Incluso la aniquilación de los judíos por parte del nacionalsocialismo se llevó a cabo, en la medida de lo posible, de manera discreta. Pero el hecho de que hubiera podido ser llevada a cabo y de que contemporáneos normales, gente como mis vecinos, hubieran podido matar de forma consciente a millones de sus semejantes, resultaría absolutamente incomprensible si no hubieran reconocido nuestro imperativo.

A lo que me refiero es a la *doble medida* que a menudo se puede observar hoy. Un ejemplo clásico de esto lo proporcionó la *guerra de Vietnam*. A pesar de que estaba fuera de toda duda la preeminencia del aparato de destrucción, en que se hallaban insertados los G.I. [General Issue/Government Issue] como componentes suyos, en cambio se esperaba de ellos y se les exigía que aún fueran un poco fieles a postulados de comportamiento anteriores, “pretécnicos”, es decir, que en su *actuación directa* todavía se comportaran de otra manera que los aparatos; de forma diferente a como habrían podido o, mejor, debido comportarse *indirectamente*, o sea, como equipos de servicio de los aparatos interpuestos. Así, por ejemplo, a los G. I. no les estaba permitido llevar a cabo directamente y con sus propias manos lo que se les permitía o, mejor, se les ordenaba a los equipos de helicópteros con ayuda de bombas y napalm, a saber: exterminar de raíz a los habitantes de las aldeas.¹ Nadie puede mantener a la larga semejante diferencia, semejante *desnivel entre moral del aparato y moral humana*. Pero esto no significa, por ejemplo, que los hombres exijan que lo que les está prohibido a ellos, también se les prohíba a las máquinas. Si los G. I. —y estoy pensando sobre todo en el caso epocal de MyLai: a la masacre se la denominó directamente un “incidente”— se irritaron, no fue contra el hecho de que a los aparatos se les permitiera más que a ellos, sino al contrario: porque a ellos, a los G. I., se les permitía menos que a los aparatos. Ellos querían ser *even*; por eso perpetraron un baño de sangre, que sería del todo falso denominar “sin par”, pues se parecía a los baños de sangre que sus aparatos causaban a diario, unas masacres que ellos llevaban a cabo sólo porque deseaban equipararse a sus aparatos. El imperativo al que obedecían no sonaba así:

Impide a tus máquinas operar según máximas que no puedan ser las de tu acción,

sino al contrario:²

Haz tranquilamente lo que no contradiga las máximas del aparato en el que estás insertado; y reivindica poder actuar así.

¹ Por supuesto, el “acontecimiento epocal” de MyLai hoy, tan sólo tres años después del punto álgido de la publicidad global, ya parece olvidado, o sea, desbancado o incluso sepultado más profundamente que el acontecimiento de Auschwitz, que había tenido lugar veinticinco años atrás. Por lo demás, está claro que ya antes había habido innumerables MyLai y cabe suponer que ha habido otros muchos tras aquel caso famoso. El hecho de que éste adquiriera tal publicidad fue pura casualidad.

² Por supuesto, no se trata de un auténtico imperativo, sino de una *licencia*, de una *notificación de un derecho*.

Llamo a la masacre de MyLai, a partir de la cual podemos descifrar la actual situación, epocal porque la relación hombre-máquina alcanzó en ella un estadio cualitativamente nuevo. Lo que perpetró el piloto de Hiroshima fue un "asesinato de masas indirecto"; e igualmente indirectas fueron también las acciones asesinas de los helicópteros en la guerra de Vietnam. En cambio, lo que ocurrió en MyLai marcó un *tercer estadio*, fundamentalmente nuevo, pues aquí la acción indirecta se retro-tradujo en "terms of direct action". "Retro-traducción" es, de hecho, el concepto clave sin el cual resulta inexplicable lo ocurrido en MyLai.

El estadio, que aquí alcanzó la relación hombre-máquina se puede aclarar completamente si se compara con el que había representado el antimaquinismo en el siglo XIX. Mientras los antimaquinistas se rebelaban contra el mundo de las máquinas como un mundo prepotente que entraba en competencia con ellos, los asesinos de masas de MyLai aceptaron su existencia como legítima o, mejor, como criterio de medida natural, justo como todos nosotros aceptamos como natural el mundo de las máquinas simplemente a causa de su potencia y su carácter ineludible. Ya no somos capaces de desear o incluso sólo de representarnos un mundo sin máquinas, como aún pudieron hacer los antimaquinistas del siglo XIX. Quien quisiera combatir las máquinas (claro que, sólo de manera verbal, pues hacerlo prácticamente ya hace tiempo que resulta imposible) entraría en contradicción con su propia existencia diaria y combatiría contra sí mismo. No: contra lo que se revolvieron los G. I. de MyLai fue el hecho de que a ellos, que en definitiva formaban parte del aparato, no se les había concedido los derechos que sí se le dieron a éste. *Su objetivo no era la ruina de las máquinas, sino llegar a ser "sicut machinae"*, poder hacer también ellos lo que les estaba permitido a éstas. Y si estaban indignados moralmente por algo, era sólo porque a ellos aún se les imponían o reconocían tabús humanos. No deseaban sobrevivir como hombres tras la deseada muerte de las máquinas, sino como partes de la máquina tras la deseada o, mejor, reivindicada muerte de lo humano. Si en alguna parte tiene sentido mi lema de "la obsolescencia del hombre", es justo aquí: como título de una actitud negativa del hombre respecto a su ser hombre.

Cinco grupos tuvieron algo que ver con el caso de MyLai: la misma unidad que masacró; quienes impartieron las órdenes; las personas implicadas en el proceso; la prensa, que publicó millones de palabras al respecto; y, por último,

el principal imputado, el lugarteniente Calley,¹ que trató de formular su actitud no sólo en sus deposiciones procesuales, sino también en una autobiografía (ciertamente *ghostwritten*). Ahora bien, entre los mencionados no hubo ni siquiera uno que hubiera entendido o verbalizado lo fundamental del suceso, lo que hemos denominado la "retro-traducción". Y es muy comprensible; no sólo porque a la humanidad, dominada por la técnica, le resulta difícil en grado sumo comprender su modo de existencia (técnico) —estas inhibiciones son incomparablemente más grandes y están más extendidas que todas las tratadas y etiquetadas por el psicoanálisis—, sino también porque —y este tabú es la auténtica razón de esas inhibiciones— nadie debía o no le estaba permitido comprender o verbalizar ese modo suyo de existencia; y esto, a su vez, porque toda comprensión, por no hablar de formulaciones, habría equivalido a una crítica fundamental de la técnica y, por supuesto, esa crítica tenía que quedar prohibida.

En cualquier caso, en las semanas del proceso no se verbalizó ni una sola vez la sospecha de que los que participaron en la masacre habían deseado, de la misma manera que muchos millones de sus contemporáneos, ser *sicut machinae*. Sólo mediante nuestro concepto de "retro-traducción" adquiere el caso MyLai una significación histórica y fundamental; sólo con ella es visible que *el lugarteniente Calley representa la actual relación entre técnica y moral de manera tan ejemplar como Eichmann y Eatherly representaron la situación de entonces, hace cincuenta y tres años*.

Recapitemos el caso: los Calley habían visto juntos a diario cómo los componentes de la máquina de guerra, en especial los helicópteros, esparciendo napalm transformaban aldeas, junto con sus habitantes, en un infierno de fuego. A estos componentes de la máquina les estaba permitida o, mejor, se les ordenaba la liquidación de civiles. A los ojos de los G. I., que a fin de cuentas tenían un derecho a considerarse también componentes de la maquinaria bélica, debía de resultarles no sólo incomprensible, sino ofensivo e injusto, que no se les permitiera y debieran hacer lo que se les permitía o, mejor, a lo que estaban obligados los demás componentes de la máquina; que estuviera permitida y ordenada la liquidación indirecta y, en cambio, se prohibiera la directa. No to-

¹ Como es natural, se intentó endosar la culpa en exclusiva a un *little fish*, al mencionado Calley. Pero incluso si se hubiera sido tan decente como para buscar e imputar la responsabilidad también a rangos superiores, la naturaleza real del caso, la "tecnológica", no se habría aclarado con ello.

leraban ese desnivel entre lo indirecto y lo directo; era injusto. Y así emprendieron la acción directa y dispararon de la misma manera que sus modelos, los aparatos de guerra, *indiscriminately*. Así se dijo de modo oficial, como si estuviera permitido asesinar *indiscriminately*; así dispararon *indiscriminately* contra mujeres, niños y ancianos; y probablemente, en esa salvaje matanza, incluso gozaron satisfechos de poder sentirse al fin, por una vez, “plenos”, cuando hasta entonces se habían sentido tratados como por una madrastra. Por supuesto, de esa manera no se equiparaban a sus modelos, pues a diferencia de las máquinas asesinas su masacre los fatigó hasta el punto de, *post festum*, notar la necesidad inaplazable de sentarse en el lugar de su trabajo, es decir, entre los cuerpos destrozados de sus víctimas, para volver a recuperar energías con ayuda de las raciones de *lunch* que llevaban consigo.

§ 13

Taylorismo como principio político.

Pero esa discrepancia entre máquina y hombre, que hemos ejemplificado en el caso MyLai, es una excepción. Por lo general se considera incondicionado el postulado de asimilarnos con el nivel de la técnica, cuya historia se ha convertido en la historia. Esto resulta especialmente claro justo hoy, cuando ha alcanzado su punto álgido la discusión sobre la construcción o el rechazo de los reactores atómicos. Gente como Robert Jungk y yo mismo, que no nos dejamos intimidar por el “imperativo” que se supone que lleva consigo el nivel de la técnica en cada momento y que rehusamos —pues incluso esto se exige como natural en todas partes— reconocer ya hoy el nivel aún no alcanzado ahora (probablemente nunca alcanzable) de la técnica de pasado mañana, somos vituperados por la industria y los políticos, que cuidan de sus negocios, como “rebeldes” o caricaturizados como “mal sincronizados” de la misma manera que un trabajador es vituperado o caricaturizado o incluso despedido por “rebelde”, si —cosa que por cierto jamás sucede— rehúsa o se declara incapaz de obedecer a “Taylor”, es decir, de mantener el ritmo de su cadena de montaje. Con esto me refiero sobre todo al problema, hasta hoy irresuelto —si acaso es soluble—, de los depósitos de la basura atómica, que sólo podríamos superar si pudiéramos ver de manera profética los cambios geodésicos de los próximos milenios; y al hecho de que la industria y los hombres de Estado, que cuidan

de sus negocios, sacando pecho (no por sí mismos, sino por las ciencias) describen de la manera más estúpida —y cito las palabras de un canciller en la actualidad en funciones— los problemas como “*resueltos naturalmente mañana*”, pues “*en la historia de la humanidad no ha surgido ni un solo problema técnico que no haya encontrado su solución en el momento adecuado*”. Así fundamentan y justifican —la mayoría de veces con la mirada puesta en los éxitos políticos cotidianos y partidistas— sus medidas sin escrúpulos con las expectativas de soluciones de inventores de pasado mañana o de soluciones que probablemente jamás se encontrarán. Hay que tener claro en qué desemboca algo semejante: nada menos que *en la asimilación con un futuro que con toda probabilidad nunca tendrá lugar*. “Hay que estar preparados”, fue la conclusión no casual del parlamento del citado hombre de Estado.

Y de hecho, es la primera vez que esto sucede, pues en las asimilaciones que hasta hoy hemos vivido como víctimas o espectadores siempre se había tratado de asimilaciones con condiciones presentes o, a lo sumo, planificadas para pasado mañana; y a menudo, de asimilaciones, exigidas o impuestas por una autoridad, en las que *se había caído* como súbditos o clientes. Ni una cosa ni otra es aquí el caso. Quienes argumentan así, como nuestro famoso hombre de Estado, se asimilan con un futuro (imaginario); y dado que ellos mismos se asimilan, tampoco se puede decir que hayan caído por una instancia asimiladora, a menos que se afirme que son obligados por la técnica a coordinarse con una situación técnica futura o imaginaria.

También se vuelve a proponer la comparación con un proceso laboral, pues en cierto sentido enfurecerse con la época que acabamos de esbozar se parece al enfurecimiento del trabajador con su cadena de montaje. Los actuales hombres de Estado trabajan apresurados por seguir el paso de la cadena de montaje de la historia de la técnica. Y no es en absoluto una exageración afirmar que el *taylorismo*, que en sus inicios sólo fue una forma especial y en particular provechosa del trabajo industrial, *ahora se ha convertido en el principio de la historia*. Los hombres de Estado consideran obligatorio el ritmo de la “cadena de la historia” de cada momento de la misma manera que los que trabajan en la cadena de montaje real. Si muestran miedo no es por las consecuencias imprevisibles de sus acciones (por ejemplo, por las de la construcción de reactores) o por la eventual eliminación del género humano (por guerras atómicas o contaminación del medio ambiente); dado que su fantasía es incapaz de expandirse como exige la realidad actual, es decir, de un modo realista, consideran

esos miedos *exageradamente expandidos*, una expresión con la que un conocido recensor trató de descalificar mi exposición de la próxima guerra mundial y a mí mismo. No, si son capaces de tener miedo, lo tienen de *quedar retrasados históricamente*, cuando no incluso excluidos del negocio del mundo y del número de los que cuentan, o sea, de los que son capaces de competir. De hecho, numerosos políticos actuales—ayer mismo el canciller Kreisky—han recurrido a este argumento para forzar la construcción de centrales nucleares. La idea de no mantener eventualmente el paso, es decir, de quedar retrasados, horroriza a estos políticos y, por tanto, a la economía que está tras ellos y los apremia (por encargo silencioso, pero inevitable, de esa economía hablan también algunos políticos socialistas, que no quieren o no pueden saber que son sus portavoces); digo que la idea de poder quedar retrasados provoca en los políticos un horror tan profundo que la denigran como “inmoral” y, según el color político, como “asocial” o “antinacional”. En términos positivos: aceptan como obligatorios e incluso como reconfortantes los ritmos y efectos del desarrollo técnico, a pesar de que hace tiempo que los ritmos resultan insostenibles y los posibles efectos, unimaginables. Y, claro, todos nosotros hemos llegado a ser como ellos, los gobernados como los gobernantes: nos hemos convertido en simpatizantes o seguidores de la técnica actual (a veces, incluso, en precursores de una anticipada). Con la lengua fuera corremos tras ella, que sigue avanzando, y proseguimos esa carrera aun cuando intuimos que no sólo se ha convertido en nuestro destino, sino que será nuestro final. Pero tratamos de acallar esa intuición mediante nuestra afanosa persecución. Por nuestro miedo a quedar retrasados respecto de los demás acabaremos por ser los últimos y nada “quedará” realmente de todos nosotros.

§ 14

Todos somos proletarios.

Habría podido concluir la argumentación con el juego de palabras, que acabo de formular, pero que no entiendo de manera caprichosa. Sin embargo, la cuestión exige aún una última idea: la de que todos nosotros, da igual que seamos patronos u obreros, que vayamos a morir en el Este o en Occidente, durante el espacio de tiempo, que aún nos esté concedido, llevaremos o, mejor, llevamos una *vida heterónoma*; y por eso—soy consciente del cambio pro-

fundo del sentido del concepto que comporta este nuevo uso— *todos seremos o, mejor, ya nos hemos convertido en proletarios*. Junto a la nueva contraposición técnica-humanidad, que hasta ahora (excepto en las propuestas, aún inadecuadas, del movimiento para la protección del medio ambiente y de las acciones antinucleares) no ha llevado a ninguna batalla y mucho menos a una “lucha de clases” (en sentido nuevo), *la lucha de clases en el sentido tradicional se ha convertido en irrelevante*. Es del todo improbable que nosotros, los neoproletarios, lleguemos a unirnos alguna vez para domesticar al enemigo común. Y es tan improbable porque, da igual que habitemos en “cabañas” o “palacios”, ya estamos unidos, pues corremos espalda contra espalda y a ciegas al encuentro de la paz común de los cementerios.

§ 15

Mediante la técnica nos convertimos en ahistóricos. La imagen de Benjamin.

Pero volvamos a la transformación del hombre por la técnica. Mediante ésta, como hemos dicho, la humanidad entra no sólo en otro período de la historia, sino sobre todo en una situación que sólo se puede describir como una *ahistoricidad renovada*. Dado que cada año nuevo o, mejor, cada nuevo día nos confronta con un “nuevo mundo”, a diario la humanidad se desliza hacia delante sin echar una mirada (rabiosa o nostálgica) hacia atrás o, más exactamente, *sigue deslizándose sin parar*; lo hace de manera muy diferente del ángel de Klee, que Benjamin introdujo como figura simbólica y que vuelve su rostro hacia atrás (a pesar de que, atrapado por sus alas, se ve arrastrado por el huracán de la historia). La humanidad actual mira tan poco hacia atrás como hacia delante; más bien durante su vuelo tempestuoso sus ojos permanecen cerrados o, en el mejor de los casos, fijos en cada instante presente.

Incluso desde que la técnica dispone de nosotros, resulta inadecuada la afirmación de que vivimos ahistóricamente. La plena verdad es, más bien, que *nuestra historia se ha transformado en una historia sin pausas del olvido de cada momento presente*, o sea, en una historia que nunca toma conciencia de sí misma y no puede olvidarse de sí misma y, por eso, no es propiamente “historia”, sino una mera *sucesión inadvertida*. Ahora bien, esto significa—y así vuelvo a la idea con la que había comenzado este ensayo—que no tiene sentido exigir al hombre actual, por no hablar del proletario actual, al que “tan bien le van las

cosas", que para saber que ya no es proletario ha de comparar su nivel de vida con el de sus abuelos. A pesar de la abundancia actual de libros de historia (que sólo lee la burguesía) no establece, *no puede* establecer la comparación. Si se les exigiera esta comparación directamente a los trabajadores, se tropezaría con oídos sordos y con una total incompreensión. Por sí mismos, ellos no miran hacia atrás. Y excepto algunas iglesias o puentes (y no toda ciudad es tan antigua como Praga; incluso la vista de Praga tampoco transmite una visión de la vida anterior), nada le recuerda ya "su" mundo antiguo o el de sus abuelos. Su pasado ya no es en absoluto el suyo. Aturdidos por la masiva cantidad, la rapidez y el ruido de las transformaciones históricas han perdido no sólo su deseo, sino también su capacidad de recordar. La así llamada "ola de nostalgia", o sea, la producción masiva de memoria artificial sólo demuestra que la memoria ya no funciona "de por sí". El problema del denominado "pasado no superado" es mucho más amplio de como lo vemos por lo general. La excepción es que existan contenidos que haya que eliminar. Quien habla de "eliminación" supone siempre que lo vivido trata de emerger desde el sótano del inconsciente al piso superior. Pero de eso no se puede hablar: dado que ya no hay sótanos, sino únicamente superficies del ahora, excluidas de profundidad o superioridad, ya no es preciso amontonar nada en el sótano.

En suma: los hombres hemos vuelto a convertirnos en lo que siempre habíamos sido hasta el *intermezzo*, que sólo ha durado un par de milenios lúmpen: *seres ahistóricos*.

LA OBSOLESCENCIA DE LA HISTORIA

II
1978

LA OBSOLESCENCIA DE LA MODERNIDAD

§ 1

La obsolescencia de la categoría de la "modernidad".

Hoy todos son modernos.

Quien, procedente del deslumbrante mundo del exhibicionismo y la publicidad, llega a las calles (incluidas también las céntricas calles comerciales) de un Estado socialista —el pasaje del zoo a la calle Friedrich de Berlín es ejemplar—, cree no sólo haber aterrizado en otro continente, sino también en otra época. No, no en el futuro, sino en el *pasado*. Esta impresión surge de verse trasladado a un mundo que, como había hecho el mundo de antaño de nuestros antepasados, en comparación menos desconcertante, no está compuesto de imágenes estimulantes, sino todavía de objetos, que de la manera más sincera "aparecen tal como son".¹ Este sentimiento de regresión parece más contradictorio por cuanto de la autocomprensión, proclamada de mil maneras, de los estados socialistas forma parte la convicción de ser mucho más avanzados y "progresistas" que los no socialistas. Ahora bien, *ser progresista no es idéntico a ser moderno*. De hecho, hace ya medio siglo que el Este desechó la categoría de "modernidad" tras una erupción de modernidad a principios de los años veinte. Esto tiene varias causas.² Primera, que la categoría "moderno" sólo pudiera

¹ Los colosales rascacielos de estilo edulcorado que hace treinta años se levantaron en las capitales del bloque oriental todavía tendrán que seguir en pie (pues arquitectura es destino); también allí son considerados como testimonios (especialmente del poder soviético impuesto), que ya no se quiere mostrar; es decir, que allí asimismo tratan de formar parte del pasado; sin embargo, primariamente no se idearon como objetos publicitarios. Su gestualidad no era tanto la de la seducción, como la de la intimidación. Incluso los miserables ornamentos con que se adornaron de manera *kitsch* esas gigantescas bolas de helado no servían para la atracción, sino sólo para la ostentación de poder. Se parecen a las medallas con que Stalin (que se había concedido a sí mismo) se dejaba fotografiar o, para completar la "cultura", retratar.

² Por otra parte, también entre nosotros empieza a no ser moderna la categoría "moderno", que apareció bien avanzado el siglo XIX (en Nietzsche aún suena moderna) y sólo siguió siendo "moderna" durante

surgir en el mundo capitalista y sólo en éste pudo tener validez. Esto resulta claro si se considera la categoría en conexión con la de la *moda* (siempre moderna). Dado que el interés de la producción es que la moda dé salida al mayor número posible de productos, también tiene que crear otros *nuevos* e inéditos lo más a menudo posible. El producto P, al principio, era seductor por su extrañeza, o sea, “moderno” gracias a su novedad en el primer desfile de moda; luego (en Occidente cada uno tiene *su* vestido), es adquirido sólo por una elite, que se puede permitir lo superfluo y de esa manera desea mostrarse (y de hecho se muestra) como elite; así, ese producto P es convertido —éste es el primer cambio dialéctico— mediante la publicidad en un *must*, pues nadie quiere o no puede (por presión social) dejar de pertenecer a la elite; es decir, *el producto se convierte en algo que nadie puede dejar de tener, en moda de todo el mundo*. En cuanto se alcanza ese momento, en que cada uno (cada mujer) tiene el producto, o sea, el momento de la satisfacción, se produce el segundo cambio dialéctico: los productores crean no sólo la necesidad, sino también —cosa que es menos conocida— el *hastío*. No sólo hay una industria de la publicidad, sino también una de la *disuasión de la clientela*. Se disuade a la clientela: “Ese vestido (*old stuff*) ya no se puede llevar”.¹ Y dado que los primeros comparadores de la moda son despojados de su prerrogativa de llamar la atención mediante el producto P, también creen de verdad que “necesitan” algo nuevo o, mejor, lo necesitan efectivamente. En ese momento, el productor, para asegurar el proceso de producción, sigue trabajando metódicamente mientras aún P₁ está de moda y lo sigue produciendo y vendiendo: las fases de P₁ y P₂ “se superponen”. Mientras aún publicita P₁, proyecta P₂, que ha de sustituir a P₁. Y cuando ese P₂ ya está listo, corre la misma suerte que su predecesor: se convertirá en “debido” e impuesto para todos, para luego, cuando se alcance el momento de la satisfacción, caer víctima del hastío producido por su productor y dejar sitio a una tercera generación de productos. Lo que es válido de los vestidos vale, *mutatis mutandis*, de todos los productos: aparatos estereofónicos, coches, metralletas, tanques y bombas de napalm. También estos se convierten enseguida en no modernos y reemplazados por modelos de nuevas generaciones. Y esa amor-

unas pocas décadas. El título *Temps Modernes*, que Sartre utilizó al finalizar la guerra para su revista, ya era entonces tan poco moderno como el título del film de Chaplin *Modern Times*. En lugar del término “moderno”, convertido en no moderno, ha entrado el menos pretencioso “nuevo”. El socialismo no espera un hombre “más moderno”, sino un “nuevo” hombre. El concepto “moderno” empezó a no ser moderno hace ya medio siglo; ejemplos: “*Neue Sachlichkeit*”, “*nouvelle vague*”, “*new look*”.

¹ Sobre la reacción inmadura a los *blue jeans* y su principio: “Sólo lo usado o, mejor, lo gastado es *up to date*”, véase el capítulo anterior, § 7.

tización de los modelos de modelos que nunca se rompe es la historia actual, de la que forma parte un *prestissimo* que aún no ha existido (como a menudo se ha notado, pero sin una perspectiva de filosofía de la historia). Añado —y con esto vuelvo a la diferencia antes indicada entre la fisonomía del mundo capitalista y la del no capitalista—: estas reflexiones de filosofía de la historia se refieren en exclusiva al mundo capitalista. Es una obviedad que en tiempos precapitalistas “el tiempo avanzaba con mayor lentitud” que hoy, es decir, que el cambio se producía más raramente. Pero también en un país no capitalista altamente industrializado como la Unión Soviética el ritmo de la historia es más lento que entre nosotros, a pesar de la tristemente famosa pretensión de aumentar el ritmo y la planificación. La febril actividad específica del capitalismo, procedente de que a diario hay que producir de manera competitiva no sólo más productos, sino nuevos tipos de productos, no existe en los países socialistas, porque aquí no se exige, a no ser que estos países teman perder la competición con los países capitalistas, en especial en el sector armamentístico. La categoría del *ritmo de la historia* no puede ser valorada suficientemente. Las filosofías de la historia y del tiempo siguen vacías mientras no nos ofrecen ninguna información sobre el sistema económico, cuyo “tiempo” investigan, y mientras no nos revelan nada sobre el ritmo del tiempo investigado. El *tiempo histórico* no es un existencial como tampoco es una “forma de intuición”. Más bien es una forma de la producción, del cambio de producción y del consumo.

La segunda razón de que la categoría de la “modernidad” desaparezca en los estados socialistas (o, si no ha existido antes, ya no aparecerá) consiste en el hecho de que “moderno” (al menos en boca de los modernos) es un *término connotativo*: ser moderno era cosa de una elite (a menudo, de una *bohème* marginal que se sentía elite), que fue odiada y perseguida por los “no modernos” con un resentimiento que llegó hasta la incitación al progrim.¹ El término “moderno” entró en el acervo lingüístico popular especialmente para definir la confección, los coches y los frigoríficos; pero no para definir la propia existencia histórica o como nombre de la época (“la modernidad”). Está claro que el momento elitista y, por tanto, no igualitario (da igual que fuera aristocrático, de la *bohème* o de la *intelligentsia*), que dependía del concepto de la “modernidad”, pudo ser tan poco aceptado como ideal de vida por el socia-

¹ Sobre este resentimiento especuló el nacionalsocialismo, que allí donde entregó “la modernidad” a la ira del pueblo, era comparativamente insignificante, es decir, en el arte (no en la técnica).

lismo como por el nacionalsocialismo.¹ Pero para las sociedades de masas no socialistas ni fascistas de Occidente ese "ideal" es de igual modo inaceptable e inutilizable, a no ser que se afirme que en la actual sociedad de masas *nadie es no moderno*. Un eslogan publicitario americano reza así: *You can't help being up to date*. De hecho, hoy, para ser no moderno se necesita una inusual cantidad de capacidad de resistencia. Y eso porque en la actualidad cada uno, al ser consumidor por obligación, participa automáticamente de las "adquisiciones más nuevas" y porque, educado en la *planned obsolescence*, *rehúsa que se le ofrezca lo de ayer* (repárese en el doble sentido, activo y pasivo, de la expresión). No se puede hablar de que participar de la modernidad sea aún una prerrogativa o un signo de distinción; de que aún haya "ofertas de especial calidad". No me refiero sólo a los *blue jeans*, ni a los *last hits* de la música de entretenimiento o de las grabadoras, que nos inundan la casa de lo más trivial "retro" por medio de la técnica más refinada y "actual", sino también a los "valores culturales" (como tan bárbaramente se dice), a los productos que, a principios del siglo XX, cuando el concepto de "modernidad" aún era moderno, se habían colocado como "modernos" por encima de todos los demás: a las *obras de arte*. Hoy ya no hay nadie que *no* conozca a los vanguardistas contemporáneos reproducidos en millones de copias y, por tanto, consumidos. Son *in*. Y al contrario, en la actualidad es considerado inconformista y *spleenig* quien *no* participa de lo más nuevo. Hoy, quien no posee los más nuevos *musts* llama la atención y se convierte en sospechoso de la misma manera que antes, con la anticipación de la modernidad, llamaba la atención como *dandy* y se convertía en sospechoso. Desde hace años se me echa en cara como arrogancia y signo de "falta de comprensión democrática" que no tenga televisión porque no tengo tiempo para ello.

A esto cabe añadir que en la actualidad, por paradójico que pueda sonar, cada uno tiene que estar *up to date respecto a las obras maestras del pasado*. Ningún cepillado de dientes sin la *Incompleta*, nada de pasar el aspirador sin la *Liebestod*. Es posible que de vez en cuando caiga una semilla en el suelo fértil. Esperemos. Pero no está previsto, ni por parte de los productores ni por la de los consumidores. Respecto de los consumidores: éstos —esto es lo que han descubierto hace medio siglo— aman los "valores culturales del pasado" tan apasionadamente porque pueden disfrutarlos gratis. No tienen que pagar ningún

¹ Éste convirtió en elite a todo el pueblo, ciertamente para engañarlo; para ello necesitó un pretexto de no-elite, de "sabandijas". Como pretexto fueron liquidados millones de esclavos y de judíos. Al respecto, ver del autor *Besuch im Hades*, Múnich 1979, pág. 212.

porcentaje a Telemann o a Vivaldi, el pasado cultural es barato, una mina de oro à *discretion*. Y respecto de las mujeres de la limpieza: lo único que les importa es *que* salga algo del grifo acústico, no *qué*. Por esas razones, lo pasado se convierte también en "moderno".

§ 2

Lo más moderno de hoy: el pasado producido convierte en modernos.

Pero incluso con esto aún no se ha agotado la dialéctica de la actual situación. Por paradójico que pueda sonar, en la actualidad, sobre todo en los Estados Unidos, se considera moderno quien (a diferencia del *man in the street*, que vivía exclusivamente en el ahora) puede exhibir o aparentar una relación con el pasado, una especie de árbol genealógico: el seudoaristócrata que se rodea de objetos rústicos (que sugiere la asociación "nobleza de provincia") o *continental* (que demuestra cultura). "Fragmentos cadáver de la historia", los llamó una vez Brecht —muy injustamente—, pues no sólo no se descomponen, sino al contrario: adquieren un perfume más dulce conforme envejecen y se van convirtiendo en una posesión más valiosa de año en año, como en otro tiempo sólo ocurría con los violines o el vino, y más preciada cuando todo el mundo sabe que no sólo ha costado un buen dinero, sino que en caso de venderse tendrán un valor mucho mayor que el de su compra o, mejor aún, *tendrían*, pues se considera de especial prestigio que uno, a pesar del aumento diario del valor de su objeto, *no* lo ponga en venta, *no necesite* ponerlo en venta. De hecho, quienes comercian con estos objetos, los anticuarios (a diferencia de sus antepasados, los comerciantes de ropa vieja que iban de un lugar a otro), han conseguido convencer a sus contemporáneos, especialmente a los que viven en países "pobres de historia", como América, de que todo lo que del tiempo antiguo se ha mantenido en cierto modo se ha ennoblecido con su edad y así es una obra de arte; de que el valor de esos objetos usados es superior al de los objetos recientes (que, claro, funcionan mejor), porque es un valor de prestigio. Ciertamente, a menudo se cambia la función de los antiguos objetos usados y son integrados en la vida del presente, porque no todos los propietarios, en especial en países con tradiciones utilitaristas, han aprendido aún a ver en la falta de funcionalidad de un objeto una virtud y en el kantiano "placer desinteresado" una actitud distinguida y que distingue. Así, una vez, en Holly-

wood vi un mueble de iglesia, que no se había transformado simplemente en una obra de arte —el propietario se habría avergonzado de un objeto tan sin finalidad—, sino en un mueble-bar iluminado con electricidad. En cualquier caso, esos objetos estéticos jamás son simplemente “contemplados”; más bien, el “gusto artístico” de los propietarios consiste casi siempre en que es ese gusto el que *exhibe* a los propietarios. Poseer objetos antiguos, cuyo aspecto demuestre *roots*, como si fueran heredados y no comprados, se considera un signo de elite y su propietario como “moderno”, pero en cierto modo no porque sea un *avantgardist*, sino porque puede comportarse como un *aprèsgardist*.

Ciertamente, con esto tampoco se ha alcanzado el último estadio del desarrollo dialéctico, pues dado que todos desean formar parte de la elite —la transformación de la moda de elite en moda de masas ya la hemos descrito— y así, desde hace años, ya no se puede satisfacer la demanda de objetos “auténticos”, ha irrumpido una industria de antigüedades que llena el vacío de mercado con objetos que tienen una apariencia más antigua y auténtica que los de verdad antiguos y auténticos. De hecho, de esos objetos inauténticos cabe decir que son los representantes auténticos de nuestra época. Dado que los nuevos objetos son mejores que los antiguos, también los nuevos objetos antiguos son mejores que los antiguos antiguos. Y ningún invitado a un *party* espera que sea realmente auténtica la rueda sin sentido que se encuentra en el *living room* de su anfitriona. Al contrario: hace ya más de treinta años, en uno de esos *partys*, en California vi que la anfitriona, al insistir en que su antigua rueda era realmente “antigua antigua”, fue considerada insolidaria y resultó muy antipática.

No quisiera terminar este parágrafo sin contar un caso similar, también en California. Hace treinta y cinco años, en Westwood vi en el *art room* con aire acondicionado de un *Hollywood-Would-be-stars*, colgada del plafón una rueda (no se podría saber si era auténtica o no) de una diligencia de Arizona (cuyo *sentimental value* proviene del papel que desempeñaron en los llamados *westerns*); una rueda que su propietaria, según me explicó con candoroso pudor, había adquirido en una subasta que licitaba prestigio y, encima, por un excesivo precio, ya que, como se ha dicho, el trasto viejo inutilizable alcanza precios incomparablemente más elevados que el mejor utensilio doméstico actual por su rareza real (o promovida), por su capacidad de satisfacer la nostalgia y porque sólo los adinerados pueden permitirse lo inutilizable. Allí estaba colgada, pues, la rueda sin saber dónde habían ido a parar sus miles de hermanas (si era fruto de la producción masiva) y perpleja respecto a lo que tenía que ha-

cer, pues no tenía ganas de seguir rodando, en contra de su naturaleza, como su pareja, el *mobile*, por entonces aún bastante desconocido, sólo entendido como “moderno” y que para ella resultaba incomprensible; y se aburría mortalmente. En resumen: modernismo y conservadurismo (al menos, ostentación pública de un pasado) no sólo no se excluyen, sino que incluso se complementan; y esto es de hecho un modo de “historicidad” peculiar en grado sumo.

§ 3

De nuevo: no modernidad de la categoría “moderno”.

Pero volvamos a nuestra tesis principal de que el concepto “modernidad” ya no es moderno. La principal causa de convertirse en no moderno reside en el hecho de que la técnica se ha convertido en el único sujeto de la historia;¹ la técnica, que —cosa en apariencia paradójica— sólo puede ser *nueva* de la manera más aburrida, pero no *moderna* propiamente. De nuevo, esto vale sobre todo para los estados socialistas del Este: sus guardagujas ideológicos siempre quitan valor a cuánto en Occidente se denomina “moderno” en cada momento, tildándolo de exageradamente pretencioso respecto al gusto, de “formalista”, de “burgués”, de “degenerado” y, con ello, de superado ya *in statu nascendi* y, finalmente, de no progresista o antiprogresista. Y sólo aceptan obras clave del arte moderno —las obras de Schönberg y Kafka son representativas de muchas otras— después de varias décadas, es decir, sólo cuando ya no son “modernas”, sino ya o solamente obras del pasado, *faits accomplis*, que, dado que supuestamente ya no representan ningún peligro virulento (pues mientras tanto ya ha aparecido otra cosa “más moderna que lo moderno”), no es preciso combatirlas, ni tampoco pueden ser ya bien combatidas. Pero los proletarios o los estados socialistas ya no utilizan la categoría “moderno” para la comprensión de su propio presente histórico y su articulación lingüística. E incluso esa expresión “ya no” es equívoca, pues aún parece implicar que en algún tiempo utilizaron la categoría —que había sido en exclusiva de la burguesía y de la *lumpenbourgeoisie*, la *bohème*— y que entre ellos aún estaba vivo el recuerdo del vocablo. A lo sumo la co-utilizaron. Por eso, por bonito que pueda sonar, también es inexacto hablar de una *conversión de la categoría “modernidad” en no moderna*, pues esta formulación no excluiría que podría haber otra cosa aún moderna y que sólo *ella*, la categoría misma, ya no es moderna. Ahora bien, no

¹ Véase el capítulo anterior, § 3.

moderna puede llegar a ser una moda, una obra de arte o un autor sólo en la historia de las modas que se eliminan entre sí, pero no la categoría misma de "modernidad". Por tanto, aquí se trata de una desaparición que resulta difícil caracterizar desde el punto de vista de la filosofía de la historia y que representa un acontecimiento fundamental en la *historia de las categorías de la historia* o, si se quiere, en la "*historia de la historia*".

§ 4

Modernidad y progreso.

Pero volvamos a la diferencia entre el Este y Occidente desde el punto de vista de la filosofía de la historia. El resumen que podemos hacer es el siguiente: mientras el Este, sin ser consciente de este paso, ha dejado morir la categoría "modernidad" y rechaza como "no progresistas" a muchos artistas y obras de Occidente, éste en cambio prohíbe (prohíben al menos los intelectuales "progresistas" o vanguardistas, responsables del aparato categorial utilizado por la sociedad) como "no modernos" a los contemporáneos que, todavía hoy, sea en la Unión Soviética o en Estados Unidos, reconocen como válida y siguen utilizando la categoría "progreso" sin ninguna desconfianza respecto al vocablo y siguen produciendo sus esculturas y cuadros de poco mérito, entre naturalistas y heroicas, para parques y sedes del partido. En los jardines de una ciudad de la Alta Silesia, en 1965, me llevaron no sin orgullo y solemnidad ante una estatua de bronce de una joven de unos dieciocho años que, con ademán vigoroso, blandía una hoz, naturalmente vestida de arriba abajo y, aunque yo no tenía ninguna curiosidad por conocer a esa muchacha, me explicaron que era la *alegoría del progreso*. Eso también estaba escrito en el pedestal, probablemente para quienes no podían captarlo de inmediato. La doncella estaba entrada en años por tres razones: *primera*, porque habría podido estar modelada por Begas y aún no había alcanzado la modernidad de sus abuelas, las estatuas de Meunier; *segunda*, porque estaba condenada a ser alegoría de algo; *tercera*, porque, además de estar provista de un instrumento muy obsoleto y no característico de la zona minera, tenía que encarnar justo un concepto anticuado. De todo eso no tenía la menor idea mi mentor, que carecía de la menor honestidad intelectual; con toda seguridad, no comprendió mi suspiro de compasión: "¡La pobre!".

LA OBSOLESCENCIA DE LA HISTORIA

III

1978

EL MUNDO COMO SIRENA

§ 1

La obsolescencia de los tabús

Al afirmar que mediante la *planned obsolescence* y la posibilidad de la destrucción indirecta ha desaparecido la *protección* de los objetos antiguos, he anunciado la obsolescencia de una relación con el mundo. De hecho, a diario se arruinan no sólo nuestros aparatos, sino también nuestras actitudes. Así, por ejemplo, mediante la posibilidad técnica del asesinato indirecto de masas (Auschwitz e Hiroshima) y mediante las escenas de torturas y asesinatos, suministradas *en masse* en casa por los *mass-media*, ha quedado eliminado el horror-tabú frente a la violencia. Lo mismo vale —en esto coinciden todos los etnólogos— del tabú sexual, el más antiguo y reformulado una y otra vez, por último cristianamente. Éste se ha superado no sólo por la producción de la píldora, sino también por la confección y venta pública de imágenes, films y *gadgets* pornográficos, por no hablar de las exhibiciones públicas de escenas de sexo, habituales en todas partes desde hace diez años; en resumen: los productores de estas mercancías han cambiado la función del impulso sexual transformándolo en una demanda de mercancías y, con ello, *eo ipso* en algo que hay que aceptar (pues habría sido un derroche imperdonable no utilizar como mercancía algo que puede usarse como mercancía). Este desarrollo surgió en Estados Unidos y alcanzó su clímax (desde entonces nunca abandonado) durante la guerra de Vietnam; cosa que es comprensible, pues está claro que a aquellos hombres, a quienes se les permitía o, mejor, se les ordenaba la diaria obscenidad de asesinar, y las familias *back home*, a las que se les suministraba en casa a diario, sin el más mínimo recato, la visión obscena del asesinato..., que a esos millones no se les podía permitir o escatimar la otra obscenidad, la sexual, en comparación por completo inocente. Ciertamente, nadie desconoce el hecho de que el

tabú sexual, tras miles de años de dominio, podía desaparecer del todo en dos o tres décadas. Pero fuera de un par de asociaciones de mujeres mojigatas, nadie dejará de reconocer lo que esta desaparición realmente supone: una de las revoluciones que marcan época en la historia cultural de la humanidad.¹

Es casi superfluo explicar que la clase dominante está vivamente interesada en la liberación, o sea, en la demolición de este tabú también porque así compra la intangibilidad de lo más interesante, en última instancia, para ella: el tabú de la propiedad, siempre que aquí se pueda hablar de “comprar”, pues si la demolición del tabú sexual se lleva a cabo en forma de venta mercantil, los clientes compran, en la medida en que tienen ganas de obedecer a la oferta, mientras para los productores y comerciantes de los objetos es al mismo tiempo *beneficiosa* la liberación del tabú, con que “compran” la no-liberación del tabú de la propiedad. En cualquier caso, mediante la sistemática liberalización y producción de la excitación sexual, el capitalismo mitiga la posibilidad de la excitación política y la conciencia moral y política. *De la misma manera que en otro tiempo se recomendaba el esfuerzo corporal como receta antisexual, hoy se recomienda lo sexual como receta antimoral y antipolítica.* No puedo olvidar cómo un teatro de variedades de Nueva York, una semana después de la devastación de Hiroshima, trataba de atraer a los paseantes con estas palabras: *Sensational An-atomic Bombs! Step Inside!* Con estas cinco palabras, tras la eliminación de la ciudad, se eliminaba también el hecho de esa eliminación. *La superación del tabú, que una vez —lang ists her— había sido revolucionario, al menos también se había convertido en una medida contrarrevolucionaria.*

§ 2

El mundo sirénico.

Ahora bien, esta sexualización no es un fenómeno aislado en nuestro mundo. Más bien se ha convertido en su cualidad fundamental, pues el nuestro es un mundo que *publicita* y pone en función de esta finalidad cuanto tiene fuerza publicitaria. Y dado que nada tiene más éxito publicitario sobre nosotros que la excitación sexual, el mundo ya no se presenta como “él mismo”, sino

como *sirénico*. Quien callejea por los *citycenters* de las capitales mundiales, ya no lo hace entre fachadas, sino entre labios, pechos y piernas de varios metros, utilizados como medios publicitarios de todo tipo de mercancías, también o, mejor, casi siempre de las que no tienen lo más mínimo que ver con el sexo, como por ejemplo de neumáticos de invierno, como hace poco vi en París. Éstos mostraban su calidad “a pecho descubierto” o, más exactamente, se cualificaban con ayuda de pechos. Nuestro mundo, por paradójico que pueda sonar, *está vestido de desnudez*; esta “desnudez” cubre tan por completo el mundo real que ha quedado *degradado a soporte publicitario*. Del mundo capitalista cabe o, mejor, hay que decir que *ya no aparece tal como es*, que su aspecto auténtico (si es que existe algo así) es *obsoleto*. Mientras en el apartado dedicado a la obsolescencia de la apariencia mostraba cómo los aparatos tratan de *parecer menos de lo que son*, cuando no incluso *no aparentar nada*, aquí nuestro en cambio cómo el mundo de mercancías, mediante el aumento de su visibilidad, trata de *parecer más de lo que es*, incluso de conseguir una visibilidad espectacular en cuanto *apariencia anticipadora* en imágenes del mundo que hay que consumir. En ambos casos existe una discrepancia entre la cosa y su apariencia. Las cosas de nuestro mundo circundante no son visibles, pues, en el mismo sentido. Más bien se dividen en tres grupos: el grupo de cosas, que ciertamente “*aparecen tal como son*”; el grupo de las que “*parecen menos*”; y por último, el grupo de las que “*parecen más*”. La expresión *apariencia anticipadora*, acuñada por Bloch para designar la anticipación de la felicidad utópica a través del arte, aquí indica el reclamo que precede a la mercancía como un mensajero deslumbrante.

No se toleran lagunas. Como por encanto, durante la noche se revisten con reclamos las vallas publicitarias, que cercan las casas en construcción. E incluso en una ciudad tan poco moderna como Viena, los tranvías sirven para la publicidad móvil de muebles y agua mineral; que también se pueda viajar en ellos es, en cierto modo, residuo del pasado. De la manera más inesperada, el término “publicitar” recupera su sentido sexual originario. Sólo que ahora no somos *nosotros* los *sujetos* de la publicidad, sino las mercancías (mejor, los productores), que celosamente van a la caza del cliente, es decir, tienen que entrar como objetos excitantes. *Están ahí, en fila, para conquistarnos como compradores.* O bien se presentan, día y noche, como una gigantesca revista. O, por último —esta tercera metáfora también es adecuada— como un enorme mercado de esclavos y esclavas, que en numerosas *cities* ocupa muchos kilómetros

¹ La referencia a Freud como autoridad representa un colosal error, pues afirmó el reconocimiento y la observancia de los tabús como premisa de la civilización.

cuadrados. No ver esas revistas o ese mercado es no sólo imposible porque en la confusión broadwayesca de las metrópolis resulta imposible “andar distendidamente como por el bosque”, sino sobre todo porque se ha producido una inversión de la pasividad —esto forma parte de la *Teoría del conocimiento de la era industrial*, aún no escrita—; con ello me refiero a que no somos nosotros los que miramos el mundo, sino que más bien somos mirados por las mercancías e imágenes publicitarias expuestas; y eso, de forma inexorable, incluso de forma más penetrante y desvergonzada, cuanto más artificial es la necesidad que hay que estimular. Imágenes de panecillos, que se publicitan y consumen sin más, no participan en el ballet o, en todo caso, rara vez; en cambio, siempre hay imágenes de “mercancías artificiales”, sin las cuales se podría pasar sin más. Y nosotros, en calidad de ciudadanos del mundo capitalista, o sea, como clientes, no podemos evitar la parada en esos mercados (pues allá donde vayamos es un mercado), representamos sólo una masa de millones de *voyeurs coaccionados*. En eso nos han convertido los productores, los propietarios de grandes almacenes y el *publicity people*: en *voyeurs* que, rodeados y mirados fijamente por las inevitables imágenes, no somos capaces de mirar más allá, no hemos de poder, no queremos mirar más allá; por supuesto, una situación que los productores sólo desean como algo provisional, pues naturalmente esperan o, mejor, tienen como meta exclusiva que consideremos nuestra relación puramente visual sólo como medio respecto de la meta de sustituirla, con tal rapidez y tan a menudo como sea posible, por la más real de la publicidad y el consumo.¹

No podemos concluir esta descripción sin advertir que esa transformación del mundo en un mundo sirénico jamás habría sido posible sin la invención de la luz eléctrica. Sin ésta, o sea, a la luz del día, las mercancías y la publicidad resultan casi siempre sólo “visibles”, por tanto sólo “aparecen como son”; no

¹ Algunas imágenes publicitarias prometen a los *voyeurs* de oficio, que por razones financieras o sexualpatológicas no pueden dar el paso al consumo verdadero, es decir, que se quedan fijados eternamente en lo provisorio del mero ver, imágenes con que de alguna manera los satisfacen. Estoy pensando, por ejemplo, en las (así llamadas *stills*) fotos expuestas como reclamo en los cines porno, que en cierta manera son imágenes de las “verdaderas imágenes”, de las *pictures* o en las indicadoras de éstas (que, a su vez, están mezcladas con *commercial spots*, es decir, con imágenes excitantes de otras o para otras mercancías). Tanto a los ojos de los productores como a los de los clientes, la mera contemplación de las *pictures* se considera como su consumo real. Por tanto, los *stills*, igualmente imágenes, publicitan imágenes. Resulta sorprendente que hoy se repita la “iteración de la reproducción”, que ya Platón había formulado (claro que con otras intenciones): las imágenes pintadas del mundo son εἰδωλα de εἰδωλα). Al respecto, véase la glosa filosófica: “La obsolescencia del materialismo”. Hace poco, en una exposición titulada “Historia del cartel” vi imágenes publicitarias de los años veinte que ya no tenían una finalidad (pues los productos publicitados habían desaparecido) y así se habían transformado en obras de arte. Muchas imágenes de contenido religioso son como esos car-

sobresalen, como lo hacen en la noche, de la oscuridad (o de entre la mercancía de la competencia, más débilmente iluminada), aún no son inevitables. Justo de la misma manera que sus modelos de dos piernas, las mercancías y la publicidad tienen una vida nocturna; y si Dios no hubiera creado la noche, la industria publicitaria la habría tenido que inventar y producir.

Ciertamente, esta vida nocturna no es sólo exitosa, pues la lucha competitiva que llevan entre sí las mercancías sólo la pueden proseguir, en cuanto mercancías iluminadas o como reclamos luminosos, tratando de deslumbrarse unas a otras, con lo que de forma paradójica crean un difuso brillo general, del que ya no puede sobresalir ninguna pieza. O sea que, mediante su iluminación, se eliminan unas a otras: una reproducción exacta del mundo capitalista. En cualquier caso, el papel de la electricidad, en especial de la avalancha de luz, llega hasta el punto de que transforma no sólo las mercancías, *sensu stricto*, en piezas de exposición, sino también en piezas de la realidad, que así las convierte en mercancías: edificios o, mejor, barrios se transforman para los turistas en mercancías para ver, que a su vez sirven como publicidad para las agencias de viaje y la industria hotelera. Esas plazas iluminadas corresponden a los titulares de los periódicos, que invitan a leer la letra pequeña. La iglesia de San Marcos iluminada, que resplandece con una magnificencia que sus arquitectos jamás habrían podido imaginar, se convierte en reclamo de sí misma. La Chiesa della Salute sobresale del trasfondo oscuro de la laguna como una joya del conjunto en que se encuentra. Pero también esto, ciertamente, con un éxito dudoso, pues como los pósters que han seducido a los clientes a encargar en su agencia de viajes su viaje a la “verdadera Venecia”, que habían visto en casa reproducida inundada de luz resplandeciente, esas iglesias reales se presentan a quienes llegan allí como meras copias tridimensionales de las imágenes excitantes, como copias, ante las que reaccionan con aburrimiento y fastidio, lo que naturalmente se niegan a reconocer. La medicación que utilizan contra esta *tristitia post* consiste en fotografiar las “iglesias obligatorias”, es decir, en volverlas a transformar en imágenes. Al “producir” estas imágenes (que, claro, ya no se puede llamar “producción”, pues el mismo aparato proporciona todo lo necesario) se cierra el círculo que había comenzado con la imagen de reclamo en la agencia de viajes.

Pero volvamos de nuevo del resplandeciente Occidente a Berlín Este. No es sorprendente que aquí no estemos rodeados de relucientes reclamos luminosos, pues *cuando los clientes van tras las mercancías, éstas no van tras aquéllos* y donde no hay competidores, obligados a acallar o a deslumbrar a otras mercancías o imágenes de mercancías con las propias, *sobra la publicidad*. Por eso el Este socialista tiene una apariencia tan horriblemente incolora. Y con esto volvemos a la disolución del tabú sexual. Dado que la universalización de la excitación sexual, que en Occidente sirve para publicitarlo todo, no es necesaria, en el Este tampoco ha tenido lugar obviamente la eliminación del tabú sexual como tal. Y esto vale también para la República Democrática Alemana, cosa que subrayo porque a su público televisivo no se le puede impedir informarse sobre ese desarrollo y dejarse infectar por el mismo. Por extraña que pueda sonar esta afirmación —quien hace cincuenta años se hubiera atrevido a hacer este pronóstico habría sido considerado un loco—,¹ no puede haber duda de que los estados socialistas, a pesar de su ateísmo y su represión religiosa, han conservado la moral sexual de las religiones monoteístas, la regla de la monogamia e incluso el concepto de pecado (al menos, la mala conciencia) incomparablemente mejor que lo han hecho los estados capitalistas, que garantizan la libertad de las religiones. Responsable de esta *mojigatería oficial*, que domina un tercio del globo, es por supuesto también el hecho de que toda ortodoxia revolucionaria tiende al ascetismo o, mejor, lo prescribe e impone, pues desconfía del placer, por no hablar del “libertinaje”, por ser una fuerza natural incalculable que pone en peligro la *Law and Order*, una revolución dentro de la revolución, es decir, por ser anárquica. En China, supuestamente, se ha llegado incluso —y lo digo con cautela, porque la cosa suena de todo punto increíble— a imponer tan profundamente el pudor, que la mayoría de los menores de treinta años lleva una vida sin sexo. Se supone que sólo se puede “cortejar” a partir de esa edad. Y naturalmente, entonces *no por algo, sino para algo*: la compañera.

¹ Aún puedo recordar que en los primeros años tras la Revolución bolchevique, en periódicos reaccionarios de Europa y Estados Unidos, ésta se identificó con una “comunidad de mujeres”. En otros lugares, el “sexo en grupo” se ha convertido en costumbre.

Antes hemos dicho que las calles del Este nos parecen antiguas y llenas de nostalgia, porque, como en tiempos del abuelo, tienen la “sinceridad” de “parecer como son” y no se prestan a servir de mero trasfondo de publicidad. Esta “sinceridad”, que realmente no entendemos como virtud, sino como una consecuencia de *force majeure*, la explicamos diciendo que donde no existe una competencia capitalista ni una preponderancia de la oferta sobre la demanda sobra la publicidad.

Ahora bien, nuestra afirmación no se puede mantener en esta forma categórica. Publicidad, asimismo pomposa, también la hay en el Este. El Primero de Mayo las casas se hacen invisibles bajo imágenes y transparencias. Sólo que ahí *no se trata*:

1. de competencia contra *competidores*, que ya no existen (a no ser que se considere el mundo capitalista entero como *el* competidor del mundo socialista);

2. *ni* de publicidad de *mercancías*. Lo que se publicita es más bien la construcción del socialismo o lo que se significa con este nombre: su poder, su gobierno, sus “clásicos”, el cumplimiento del plan;

3. *ni* de publicidad con ayuda de medios de seducción. No con ayuda de pechos y piernas se va a la caza del alma, sino con la exposición de *instrumentos de intimidación* como cohetes antimisiles (que no “parecen más” de lo que son, sino “menos”);¹ o mediante el desfile de fotos de Marx y Lenin (transformados en iconos colosales de la manera más irrisoria); o con la absurda muestra de textos (tal vez, incluso, llenos de sentido, pero transformados en desmesurados amuletos prealfabéticos). Ciertamente, es innegable que también estas publicidades, que de manera regular alcanzan su punto culminante el Primero de Mayo, transforman la apariencia de las ciudades socialistas. Pero a diferencia de las imágenes seductoras de Occidente, que tienen que cambiar a diario para que siempre estemos ansiosos y tengamos curiosidad, las imágenes colosales del Primero de Mayo son las mismas del año anterior (incluso aunque un retrato de culto por otro casi siempre es lo mismo): por eso carecen de esa fuerza de atracción que estimula la curiosidad, que se quiera o no, no se puede negar a las imágenes seductoras occidentales. Tampoco se da en ellas el efecto antes indicado del cambio de dirección, por el que las personas, en vez de observar las imágenes, *son observadas por éstas*. Más bien

¹ Cfr. “La obsolescencia de la apariencia”.

ambas, imágenes y personas, resultan aburridas y sin mirada.¹ Y si en estas ocasiones festivas hay algo que embarga a la masa, a lo sumo es lo imponente de esa misma masa.

¹ Que los nacionalsocialistas consiguieran mejor que los dictadores rusos llevar a cabo manifestaciones propagandísticas tiene su razón de ser en que aquéllos pudieron recurrir a las técnicas de propaganda y exhibición del capitalismo y en que eran impostores no por degeneración de sus principios, sino por principio, *ab ovo*. De las imponentes exhibiciones de masas del film *Metrópolis*, producido por el UFA, al congreso de Nuremberg al estilo de Riefenstahl sólo había un mínimo paso, cosa que admitió Fritz Lang, el director del ampuloso film de la UFA, a quien hice notar en 1940 la sorprendente similitud.

LA OBSOLESCENCIA DE LA FANTASÍA¹

1955

§ 1

Lo fantástico como realismo.

Hay experiencias que se podrían llamar “cortocircuitos históricos”: momentos en que se presentan de repente fenómenos espirituales o artísticos, cuya conexión resultaba antes invisible.

Hace poco fui testigo de uno de esos cortocircuitos. Y como las siguientes reflexiones de filosofía del arte sobre la *fantasía en la era de la realidad convertida en fantástica* deben su existencia a ese cortocircuito, quiero informar sobre dicha experiencia.

Visitaba yo, recientemente, una exposición de *pintura surrealista* con una octogenaria, de inteligencia extraordinaria, que en su juventud había sido tan lenguaraz como experta en arte. Para ella, éste era su primer encuentro con el surrealismo, a pesar de que naturalmente sea cualquier cosa menos un movimiento actual; de hecho, había comenzado en el París de los años veinte. En cualquier caso, el gusto de la vieja dama estaba marcado para siempre por la pintura francesa del siglo XIX, en especial por la gran pintura impresionista, que como “modernidad” había conquistado Alemania a principios del siglo XX. Lo que vino luego lo había descartado (en la medida en que había tenido alguna noticia de ello) como testimonio de la *re-barbarización*. Yo no me sentía, pues, demasiado contento de haber convencido a la vieja señora, que aún tenía menos pelos en la lengua que antes, a emprender esa “excursión al pasado mañana” y observaba, no sin cierta ansiedad, cómo haciendo sonar con fuerza su muleta iba cojeando de un cuadro a otro y fruncía cada vez más el ceño ante cada nuevo cuadro.

¹ Publicado por primera vez en *Die Sammlung*, en marzo de 1955.

Pero lo que me impacientaba no era sólo ver su impresión privada; lo que me atormentaba era algo más profundo, algo directamente filosófico-histórico, a saber: cómo el gusto de anteayer, marcado por Manet, Monet y Renoir, reaccionaría ante las obras de arte que, partiendo de ese anteayer, aún eran “futuras”, o sea, cómo iba a producirse el encuentro de ambas épocas. “¿Y?”, pregunté al final para provocarla, pues se había quedado muda a pesar que habíamos recorrido, sin decir una palabra, dos salas llenas de cuadros sin dejarnos ni uno.

Claro, yo había previsto que estaría indignada. Y de hecho lo estaba. Sin embargo, la brusca observación que hizo fue absolutamente sorprendente. Lo que la indignaba no era que las obras fueran *demasiado de pasado mañana*, sino que eran *demasiado de anteayer*. Cuando exclamó con voz enérgica “¡Todo Böcklin!”, sonó como una condena a muerte.

Nos detuvimos ante una obra en que de un paisaje desnudo, animado sólo por torsos de figuras de yeso y muy bien pintado, casi de una manera pedante, emergía una especie de máquina de escribir gigantesca, que hundía en el suelo unas raíces parecidas a cintas de transmisión, mientras de su mecanismo, en forma de entrañas, germinaban peonías de un rojo fuerte y uñas lacadas con el mismo color. “¿Todo Böcklin?”, pregunté desconcertado.

“¿Pues qué, si no, joven?”, replicó ella. “¡Todo ha sido en vano! Estos señores vuelven a aferrarse a lo figurativo [*Gegenständliches*]. ¡Sólo a sus objetos fantásticos! Exactamente como aquel”, dijo buscando un nombre letal para el hombre, que para ella representaba el compendio del pseudo-arte, aquel *abanderado de la antigüedad* de mi juventud: lo que entonces eran sus centauros, son hoy las máquinas de escribir que germinan. ¡Pero la calidad de la pintura —del pintar, claro, no del tema pintado— no les interesa en absoluto!”

Repliqué: “Me parece que no se puede negar que los cuadros tienen cierta perfección artesanal”.

“Por supuesto, cierta no”, aceptó ella burlona. “Cierta perfección artesanal no se la niego ni siquiera a las malas obras melancólicas de Böcklin. Parecen *esmaltadas*. Como la melancolía acabada de encerrar.” Levantó amenazante su bastón para agitarlo ante la máquina de escribir germinante; me volví un poco asustado. “Tampoco quiero negar a esa cosa esta especie inferior de perfección. Parece untada. Lacada. Exactamente como tienen que parecer las máquinas de escribir acabadas de lacar. Pero el lacado pertenece a la perfección del objeto que representan, no a la perfección del cuadro. *Quod erat demonstrandum.*”

Lo admití, aunque sólo fuera para apaciguar la agitación de su bastón. Pero mi *sacrificium* fue inútil, pues ya estaba lanzada. “Y naturalmente”, prosiguió, “aquí no se puede hablar de fantasía. Donde se precisa fantasía es para construir las máquinas de escribir reales o los aviones reales. Hoy, la verdadera fantasía es la del *inventor*: él es quien en realidad remodela la realidad. En cambio, para volver a deformar estos objetos, en sí mismos fantásticos, como aquí... que para eso se necesite fantasía... ¡joven, no me venga con ese cuento!”

Los movimientos de su bastón volvieron a infundirme respeto. “Ciertamente, no”, dije.

“Eso, por no hablar de los cosidos, claro”, prosiguió.

“¿De qué?”

Entonces sí que montó en cólera su bastón. “Aquí, aquí y aquí: ¿no ve todos esos cosidos entre las teclas y las uñas, entre lo orgánico y lo inorgánico, entre los fragmentos particulares pintados con realismo pedante? ¿Y cómo se deshilachan todos los cosidos? ¿Y cómo revienta el contenido por todas partes?”

Estuve a punto de objetar apelando a la intencionalidad del contraste, a que en el mundo actual lo más disparatado está montado o, en palabras suyas, *cosido conjuntamente*: lo animado y lo inanimado; a que, a menudo, justo a *lo vivo* es a lo que se le adjudica la función de *cosa*, mientras las *cosas* —en forma de instituciones o aparatos enormes— constituyen la *vida* de nuestra época; a que la mera yuxtaposición, lo aparentemente orgánico, la visibilidad de “cosidos que se deshilachan”... todo eso no es producto de la fantasía de los surrealistas, sino que más bien éstos hicieron visible, por primera vez de manera plena, acentuando esos rasgos, la realidad de nuestro mundo actual. Pero la anciana ya estaba fuera de sí, lanzaba improperios como un ama de casa, que rechaza el miserable trabajo del sastre; en resumen: su explosión era un acontecimiento natural, que habría sido completamente inútil interrumpir. “¡Con estas cosas a mí!”, gritó con voz ronca; y los visitantes de la exposición nos miraron sorprendidos. “¿Con semejante chapucería? ¿Nunca ha visto usted, mocosos, un cuadro de Monet?”

“Claro”, dije perplejo.

“¿Y? ¿Ha podido encontrar allí algún cosido? ¡Ni un fallo de textura! ¡Todo una única pieza! ¡Y ni la más mínima pretensión! En cambio, *esto*, ¿qué es? ¡Aquí todo está deshilachado! ¡Lo único que lo mantiene unido es el marco! Sí, eso es...” “Pura fantasía aditiva”, completé en contra de mi mejor convicción, pero con la esperanza de reconducir su catarata a un lenguaje más tranquilo y académico, pues su voz se había desenfrenado y el público nos rodeaba ya.

“¡Eso!”, graznó ella triunfante. “¡Pura adición! Aquí, la mera adición de aparato y planta, de lo inorgánico y lo orgánico, como si en nuestro famoso Böcklin no hubiera habido más que pura adición de cuerpo de caballo y cabeza humana!”

“¡Exacto!”, mentí (pues la gente ya se reía de nosotros); la cogí bastante enérgicamente del brazo, me abrí camino entre el gentío y la llevé a la siguiente sala, donde la senté en un sillón. “Por lo demás”, dije con la ilusión de tranquilizarla, “ya antes debió de existir también la conexión de cuerpo de caballo y cabeza humana, por ejemplo en la mitología griega. Y ahora, respire un poco”.

“¿Que respire un poco?, repuso ofendida. Tuve la sospecha de que disfrutaba agitándose. “¿Por eso me ha traído hasta aquí?”

Lo negué.

“Bien. Pero, en cuanto a sus griegos, joven, de ellos no entiendo mucho, mas supongo que también han *imaginado* realmente seres, que eran animal y hombre; y representaron sólo lo que para ellos era *una unidad* y lo que *creían*; o sea, que no produjeron primero con el pincel la combinación, como nuestro famoso Böcklin, que sólo afirmaba lo centáurico. La fantasía sólo es auténtica cuando no sabe en absoluto que fantasea. Y por eso los centauros antiguos no muestran ningún cosido.”

Eso lo podía confirmar realmente. “Pero que justo usted eche en falta la fe”, dije, “me sorprende un poco, pues ¿los cuadros de Manet y Monet son quizás documentos de fe?”

“Me da igual que usted lo denomine así o no. Tal vez son tan convincentes precisamente porque no pretenden *nada* en que *no* creen. Por lo demás, estoy bastante convencida de que Monet o Picasso creyeron en el calor reluciente sobre los jardines de verano más profundamente que Böcklin en sus islas de los muertos o en sus centauros, por no hablar de que, como he dicho, le faltaba toda fantasía.”

Ya estábamos de nuevo... “Señora, en eso exagera usted realmente”, dije.

Sin embargo, estaba tan segura, que ni siquiera protestó. “Jamás”, dijo. “Pero, no me dirá que Böcklin tuvo ojos originales o siquiera fantásticos. Lo que fantaseó era fantástico sólo en su contenido. En cambio, la manera *como* lo presentaba no era en absoluto fantástica. A decir verdad, los presentaba como algo perceptible, como si *hubiera pintado lo fantástico de acuerdo con la naturaleza*; o como *creía* percibir las cosas, sin haber pasado por la escuela de limpieza del

impresionismo. Incluso muchas cosas parecen directamente *fotografiadas*. ¿Nunca le ha chocado a usted que su desacreditado *Juego de las olas* parezca una foto de color, que se ha anticipado una década; casi una fotografía en papel cuché de una escena mítica de baño en las islas Helgoland? El tipo barrigudo, que por lo demás está representado no sin cierto humor, se parece a mi suegro: el típico consejero de comercio.”

“Ya ve usted”, dije contento, pensando que había superado su excitación con su propio humor. “No negaré que en la era de la fotografía no se pueda actuar impunemente como el fantasioso. Tal vez su fantasear desenfrenado sea incluso una respuesta a la supremacía de la fotografía: Böcklin era polémicamente dependiente del espíritu de su tiempo.”

“Ya lo ve. Como cualquier reaccionario.”

Lo admití. “Pero si usted le reprocha a Böcklin su falta de fantasía, ¿cree que los impresionistas tuvieron más fantasía?”

Ella me miró como si hubiera dicho una tontería capital. “¡Pero, por favor! Liberarse de la manera de ver habitual durante siglos, como hicieron los impresionistas, ¿no exige una fantasía mayor que liberarse de los objetos que percibimos?”

En eso había algo cierto. “Tal vez”, dije.

“Tenían los ojos más originales, aunque ofrecieran en exclusiva algo real, Monet no menos que Manet o Sisley. Cada uno veía de una manera diferente; su fantasía estaba ya en su percepción y ha influido tan profundamente en la nuestra, que hoy aún seguimos viendo con sus ojos.”

“¿Y éstos, los surrealistas?”

“Justo en eso son también como Böcklin. Compiten con fotos de color. Esa máquina de escribir parece una fotografía de catálogo montada en el desierto. Y fantástico es únicamente que echa flores. Y eso no me interesa.”

Con estas palabras se levantó enérgicamente. Y sin cogerse de mi brazo atravesó las salas hacia la salida. Cuando estuvimos fuera, señaló con su bastón los acerolos, que empezaban a florecer. “Eso es lo que me parece fantástico”, dijo sonriendo satisfecha, “aunque no tenga teclas.” Hizo una señal a un coche y desapareció.

Sus cuadros parecen imitaciones de tercera clase de paisajes de Trübner. Pero un día me explicó con ignorancia verdaderamente desarmante —pues las olas de las modas y discusiones de arte nunca habían llegado a su ciudad en Estiria— que ahora el arte tenía que acercarse y adecuarse más a nuestro tiempo; que por eso pensaba pintar la bomba atómica; y qué pensaba yo de eso.

“Poca cosa”, respondí.

“¿Y por qué?”

“Porque la bomba atómica es demasiado insignificante.”

Él creyó que no había oído bien.

“Sí, demasiado insignificante, comparada con su realidad fantástica, es decir, con el peligro que esconde en sí. Trate de entender mi afirmación en un sentido filosófico, o sea, en el sentido de que *la bomba no es considerada como lo que es*. Y de que, en el fondo, no puede haber ninguna panorámica que concuerde realmente con esa realidad.”

Él frunció el ceño.

“Considero significativo algo en lo que se reconoce lo que es”, expliqué.

“¿Por ejemplo?”

“Su rostro. O el mío. En el mío usted me reconoce a mí. En el suyo yo le veo a usted. Más o menos es así con todas las cosas, pues todas tienen su rostro. También los animales. También los aparatos. También la casa. Incluso el día de verano. Por eso, si se quiere caracterizar eso es también legítimo pintar su rostro o apariencia.”

“¿Esas cosas? Acaba usted de decir que *todas* las cosas tienen su rostro.”

“Tenían. Todas tenían uno. Pero hoy hay cosas que tienen la apariencia de cualquier cosa; su aspecto resulta tan inadecuado a su realidad, *que acaba por ser mera apariencia y embuste*.”

“¡Bah!”, dijo él recordando vagamente algún lugar común epistemológico, “todo aspecto acaba por ser apariencia y embuste”.

“Pues, entonces, en nuestro caso se da un *doble embuste*, una *doble apariencia*.”

Eso no lo entendió.

“Ya el hecho de que esas cosas tengan un aspecto es un embuste; y apariencia, cuando las cosas, cuyo efecto es inconmensurable, tienen el aspecto de ob-

jetos previsibles y visibles. En cierto modo, ahí se trata de *modestia embustera*, pues lo *suprasensible* se conforma con el aspecto inocuo e inaparente de cosas conmensurables y sensibles.”

“¿Suprasensible?”, repitió él con el ceño fruncido.

“Sí. Sólo que no debe entender el término en un sentido religioso, sino en un sentido que justifica plenamente la expresión, a saber, en el de que nuestra sensibilidad se queda fundamentalmente demasiado corta cuando trata de percibir esas cosas y de que quien las copia fracasa de igual modo, pues el aspecto de esas cosas no revela su verdad. Pues bien, a esa clase de objetos pertenece la *bomba atómica*, ya que aparece como un objeto más, es decir, *inocuo*, a pesar de que quizás pueda convertirse en el final de todos los objetos en general. Así, su aspecto encubre su ser. Si usted quisiera pintarla, tendría que pintar al mismo tiempo ese encubrimiento, lo quiera o no. Por eso, toda imagen de la bomba atómica por realista que fuera acabaría por ser un *cándido edulcoramiento*, acabaría siendo fantásticamente irrealista y automáticamente un cuadro de género.”

“Cada vez mejor”, exclamó. “¡Un cuadro realista convertido de forma automática en un cuadro de género!” Y rió tontamente.

Sólo aprobé con la cabeza.

“¿Tiene más contradicciones de ese tipo en la recámara?”

“¿Yo? Es la realidad la que las tiene.” Con esto esperaba haberle tapado la boca.

Pero guardar silencio más allá de un par de minutos superaba sus fuerzas. “E incluso si usted tuviera razón”, recomenzó, y aun más impertinente que antes, “¿para qué somos artistas? ¿Para qué tenemos nuestras reservas? Si nuestra percepción no basta, llamemos en su ayuda a nuestra fantasía.”

“Cierto.”

Estaba confuso.

“Por tanto, usted reclama la ayuda de su fantasía. ¿Está pensando en ella para representar el objeto *real*? ¿El objeto, cuyo aspecto es demasiado insignificante? ¿Para representarlo de manera adecuada o inadecuada?”

“Pues, naturalmente”, respondió con gran determinación, tal vez sin pensar en algo determinado al respecto.

“Naturalmente no lo es en absoluto. En cambio sí que sería novedoso.”

“¿Reclamar la ayuda de la fantasía?”

“No eso, sino el *para qué* la reclama usted. Artistas precedentes lo habían hecho para *sobrepasar* la realidad. Usted, en cambio, para *acertar con* la reali-

dad, a fin de poder estar mejor a su altura, o sea, para seguir siendo *realista*. ¿No le parece novedoso?”

Las ideas, que no comprendía de inmediato, las consideraba un truco. “Qué cosas pone usted en boca de uno”, me reprochó. Y luego, no sin orgullo: “Por lo demás, la novedad tampoco me espanta tanto.”

“Ni a mí tampoco me impresiona tanto su intrepidez. La audacia respecto a la novedad en el campo de batalla del bloque de dibujo o del lienzo no es una heroicidad tan imponente.”

Se encogió de hombros.

“Por lo demás”, seguí, “es demasiado fácil decir que uno ‘reclama la fantasía en su ayuda’. Inténtelo usted con la bomba atómica.”

“¿Qué quiere decir?”

“Que es tan fantástica, que no sólo nuestra percepción sino incluso nuestra fantasía no está a su altura.”

“¡Ah! ¿Y el hecho de que la hayamos podido inventar? ¿Eso no prueba nada?”

“¿Y qué ha de probar?”

“Que nuestra fantasía está a su altura.”

Negué con la cabeza.

“¿Podemos descubrir, pues, cosas, que no se pueden descubrir?”, dijo mirándome triunfante.

“Exactamente. Muy bien formulado. Sólo que ahí debe entender el prefijo *des* como en los términos *exprimir* o *apurar* hasta la última gota; o sea, *descubrir* en el sentido de pensar una cosa hasta las últimas consecuencias.¹ Y eso no lo podemos hacer con la bomba atómica. *Somos más pequeños que nosotros mismos; no estamos en absoluto a la altura de lo que inventamos y podemos hacer; e incluso nuestra fantasía no está a la altura de nuestra fantasía o de los productos de la misma; por supuesto, no a la de sus consecuencias.*”

Fue descorazonador que ante esta afirmación, que era el punto cardinal del argumento, él reaccionara con un ingenioso: “yo no estoy a la altura de eso”.

“¡Y yo no estoy a la altura de su falta de seriedad!”, repliqué. “¿Le importa algo su problema o no?”

Me miró muy sorprendido.

“Porque, si no es así, me largo.”

¹ La argumentación descansa en los correspondientes términos alemanes: descubrir = inventar = *aus-denken*; exprimir = *aus-pressen*; apurar hasta la última gota = *aus-trinken*. En todos los términos alemanes se utiliza el prefijo *aus*, que tratamos de traducir con nuestro *des*(cubrir), *ex*(primir) y *a*(purar). (N. del T.)

Lo admitió asintiendo con la cabeza, perplejo, incluso no sin cierta admiración. “Realmente usted sabe cómo confundir a uno.”

“¡Pues aprenda algo!”, exclamé. “¡Que no soy yo quien le confunde, sino la realidad! Ésta es la que le confunde, porque ella misma es confusa. Y es *ella* la que ha desbaratado nuestra respetable distinción entre percepción y fantasía.”

Se echó hacia atrás con un suspiro. “Así pues, otra vez algo nuevo.”

“Todo lo contrario: siempre lo mismo, pero con un nuevo giro. Hubo un tiempo en que creíamos que la percepción tenía como meta algo real y la fantasía, en cambio, algo irreal. ¿No es así?”

“Creo que sí”, contestó con desgana.

“Y con razón. Pero ahora ambas se refieren a lo mismo: a lo real. Sí, también la fantasía, pues esta vez le interesaba porque quería reclamar su ayuda, no porque quisiera *ir más allá* de lo real, sino para configurar adecuadamente los efectos ‘fantásticos’ de lo real. Pero no lo consiguió. Su fantasía se quedó, justo como la percepción, en lo *irreal*, pues en vez de *captar* o incluso *ir más allá*, sólo podía *quedar por debajo* [sin llegar a captarlo por entero]. Por tanto, como ambas, la fantasía y la percepción, se quedan igualmente demasiado cortas y se parecen tanto en su fracaso, tengo derecho a afirmar que la diferencia entre ambas se ha diluido.”

Ante esto, se calló. Era evidente que ahora estaba tan desorientado que ya no tenía más ganas de continuar con mis observaciones extrasutiles. Yo no podía dejar escapar la ocasión. Por eso seguí: “Pero no crea que estas reflexiones se refieren sólo a nuestra relación con la bomba atómica o con aparatos similares. Se trata de algo más fundamental: de nuestra *limitación*.”

“Este término, ¿también en sentido filosófico?”

“También”, dije esperanzado. “Compare el horizonte de nuestra sensibilidad (el de nuestros ojos, por ejemplo, que de hecho denominamos ‘horizonte’) con el ámbito de aquello de lo que dependemos por lo general. Digamos, pues, tranquilamente: con el horizonte de nuestro actual mundo real.”

Señaló uno de sus paisajes. “¿Se refiere a un horizonte como *este* de ahí?”

“Sí, a ése: el horizonte de nuestra sensibilidad. Compárelo con el real: ¿no es ridículamente limitado? ¿Y no lo es, porque nosotros, en cuanto seres sensibles, somos ridículamente limitados? ¿No es un horizonte pueblerino? Admito que su cuadro, en el sentido de nuestra limitación, es absolutamente realista. Pero nuestra limitación no es realista. Por realista que pueda resultar su cuadro, con su horizonte pueblerino oculta la realidad de nuestro mundo

real. Por eso, tiene un efecto –y claro que no sólo sobre mí– insignificante, que no dice nada. Incluso puede que falso.”

Se mordió el labio.

“Ya sé que lo que le voy a decir le sonará paradójico. Pero usted es un fantasista, porque aún es un ‘realista’. No me lo discuta tan deprisa, pues a lo que me refiero es que usted, en cuanto realista, se recluye en el estrecho ámbito de nuestro horizonte sensible; o sea, que en la medida en que ese horizonte limitado no es el verdadero de nuestro mundo actual, es irreal y fantástico. *Como realista es usted escapista.*”

“¡Esto es, de verdad, el colmo! Realismo como escapismo...”, fue su reacción.

“Ya le he dicho que le sonaría contradictorio. Admito que lo es. En especial cuando se piensa en la función, cuya tarea había consistido en desmontar el escondrijo del escapismo.”

“Exacto”, dijo él, como si hubiera tenido ese argumento en la punta de la lengua.

“Incluso ambos escondrijos: el del romanticismo y el del clasicismo.”

“Eso”, repitió.

“Incluso, a pesar de eso, pues hoy la situación ha girado 180 grados: hoy, quien reproduce un fragmento del mundo tal como se presenta a la percepción, o sea, ‘realistamente’, se refugia en una torre de marfil, ya que la imagen de la percepción ya no tiene nada que ver con la imagen sin imágenes de nuestro actual mundo sin horizonte, incluso cuando camufla esa torre con el rótulo ‘realidad’, para embaucarse a sí mismo y a los demás.”

Puso cara de ofendido.

Lo tranquilicé. “Pero por favor, ¡usted está muy bien acompañado: es uno de los cientos de miles! Pues, ¿qué son hoy, por ejemplo, nuestros films actuales –el 99 por ciento de éstos– sino escapismos de la realidad –por lo demás, tramposos–, en cuanto se sirven para ello del medio realista de la fotografía?”

Hizo ademán de negarlo.

“¿Y qué otra cosa sino eso hace la humanidad que va disparando fotos, esa legión de aficionados que va de una parte a otra haciéndole la competencia a usted?”

Lo negó con más desdén aún.

“Esos aficionados, con sus imágenes, en apariencia realistas, tratan de enmascarar el carácter, fantásticamente sin horizonte, del mundo y de conven-

cerse a sí mismos de que el mundo tiene un aspecto del todo normal y, por eso, también es así. Incluso las fotos del ‘mundo lejano’, que en cierto sentido tal vez ‘amplían el horizonte’ y pueden crear cierta conciencia global, realmente lo restringen, pues cada foto *individual* ofrece un mero ‘aquí’, a pesar de que el mundo actual, sin horizonte, se ha convertido en un mundo *sin aquí*. En suma: *el detalle óptico en cuanto tal*, que simula un mundo demasiado estrecho, *no es verdadero*, en cuanto hoy cada punto de la tierra se puede alcanzar y amenazar –de hecho es amenazado– desde cualquier otro. Esto es válido de la foto y la imagen pintada: el carácter apacible de su paisaje, que simplemente está ahí *de por sí*, pintado de manera impresionista, desemboca en una pura falsificación.”

“Pero justo por eso”, exclamó él casi sollozando, “me propongo introducir ahí algo tan real y actual como la bomba atómica.”

Volvía a señalar el cuadro. “¿En *este* paisaje?”

“No necesariamente en éste.”

“¿En cuál, entonces?”

Movió la cabeza.

“¿La bomba atómica con su inmenso radio de acción en un paisaje con semejante horizonte pueblerino?”

Calló.

“¿No puede imaginar qué produciría con eso? Exactamente lo contrario de lo que se propone. Haría del todo irreconocible la bomba atómica; la ocultaría directamente, pues todo objeto queda afectado de manera categorial por el mundo, al que es trasladado.”

“¿Qué hace?”, preguntó, casi espantado.

“Perdón. Pero la cuestión es muy sencilla: en el momento en que por ejemplo usted trasladara a un san Antonio a un paisaje de tintes impresionistas, perdería su santidad; de inmediato quedaría afectado por el mundo que lo rodea y por su forma y se transformaría en una mancha de color. Lo que vale para éste, vale también para la bomba atómica.”

Eso lo comprendió. “Pero ¿qué va a ser de *él*?”, exclamó desesperado.

“¿De quién?”

“¿Del horizonte!”

“Pero ¿por qué se preocupa tanto por él? No le ocurrirá absolutamente nada. Ya antes hubo horizontes que fueron destruidos.

“¿Cuándo? ¿Por quién?”

“Por Copérnico, por ejemplo. O por Colón.”

Estaba desorientado.

"Cuando la pintura moderna, hace quinientos años, rompió la superficie", expliqué, "para penetrar en la profundidad de nuestro mundo y avanzar hasta el horizonte sensiblemente creíble, dio en verdad un paso epocal. Nuestra generación tiene que atreverse a dar un paso de significación epocal parecida: perforar el horizonte alcanzado entonces."

"¿Y cómo?", preguntó, echándose hacia delante. Parecía como si esperase haber sido introducido un par de pasos más allá en los secretos del vanguardismo de pasado mañana.

"Amigo mío", le previne, antes de responder, "no se meta en la cabeza, por amor de Dios, que yo le dé una receta o que usted avance abandonando de hoy para mañana un elemento particular de su pintura: el horizonte. Abandonarlo sólo lo pueden los pintores, que en cualquier caso pintarían de otra manera que usted, hasta el punto de que en sus cuadros ya no se notaría en absoluto que falta el horizonte."

Su rostro se descompuso, medio sorprendido y medio engañado. "¿No se notaría en absoluto en sus cuadros?"

"No debería: de la misma manera que tampoco se nota la falta de horizonte en un mosaico bizantino." O sea, que no había avanzado ni siquiera un paso.

"¿Y qué podemos hacer nosotros?", preguntó tras una pausa.

"¿Se refiere a eludir la no verdad de su manera de pintar?"

Asintió con la cabeza. "¿No hay ningún medio?"

"Puede que sí", dije.

"¿Entonces?"

"Por ejemplo, hacer fotos aéreas."

"¡Fotos!", repitió alzando los hombros.

"Pero ¿por qué es tan orgulloso? La fotos aéreas cartográficas no son en comparación tan 'limitadas' como sus paisajes. E incomparablemente más verdaderas. Y usted se acercaría aún más a la verdad con un film rodado desde un avión, pues esos films desplazan sin cesar el horizonte y, de esa manera, lo superan dialécticamente y hacen que vuelva a desaparecer de inmediato todo lo aquí mostrado aéreamente; en resumen: transforman en acontecimiento sensible el hecho de que hoy nuestro mundo se haya convertido en *sin aquí*."

"Claro, con eso", admitió convencido, "no podrían ciertamente competir mis paisajes."

"¡Pues, entonces, abandone eso! Tanto más por cuanto con esos films se pone de manifiesto que usted hace sus paisajes no sólo desde la perspectiva de abajo, sino también desde la *perspectiva del árbol*."

"Nunca he oído hablar de eso."

"Yo tampoco. Pero lo que indica esa expresión es claramente suficiente: cada uno de sus cuadros presupone una posición fija, inmutable... y con ello, lo quiera o no, la experiencia del mundo de un hombre arraigado como un árbol, estacionario, sedentario, cosa que no concuerda en absoluto con nuestra existencia actual ni con la experiencia del mundo, que hoy se hace 'viajando'; y cosa que produce un efecto *no verdadero*."

Mientras pronunciaba estas palabras, él se había estado fijando con rabia en el cuadro en que había querido introducir la bomba atómica.

"Lo ha conseguido", dijo finalmente enojado.

"¿Qué?"

"Quitarme el gusto por mi cuadro. Poco a poco. De repente, también a mí me parece demasiado estrecho, como si usted lo hubiera envuelto en un círculo mágico; y demasiado rígido, como si lo hubiera hechizado."

Naturalmente, tras mi preparación detallada no podía afirmar que eso me dolía. Callé.

"Pero entonces, ¿qué puedo hacer ahora?", prosiguió desconsolado. "A fin de cuentas no soy un cámara aéreo. ¿No le queda, pues, otro remedio al pintor?"

"Sí", proseguí, "tal vez también para él. Existe el surrealismo. Y aunque numerosos teóricos no lo tengan claro, fue la contramedida ante las dificultades con que nos hemos topado en nuestra conversación."

Me escuchaba atento.

"Pues, ¿qué significa 'surrealismo'?", pregunté. ¿O *sur-réalité*?"

"Sobre-realidad", tradujo encogiéndose de hombros.

"Ya lo ve. Y ahora recuerde el principio de nuestra conversación. Habíamos denominado 'suprasensibles' ciertos objetos —admito que forzando un poco el lenguaje—; con ello nos referimos a que, en realidad, eran mucho más de lo que presentaba su aspecto sensible, engañosamente modesto; a que sobrepasaban su propio aspecto; 'sobre' = *sur* en *sur-réalisme*. Y además habíamos visto que no se trataba de una clase especial de objetos (como, por ejemplo, la bomba atómica), sino de nuestro mundo entero, convertido en demasiado grande, es decir, sin horizonte e inconmensurable; además, por 'demasiado grande' ha-

bíamos entendido no sólo lo demasiado grande espacialmente, sino lo inconmensurable en sus consecuencias; y, finalmente, habíamos constatado que no sólo nuestra percepción, sino también nuestra fantasía no estaban a la altura de ese mundo inconmensurable, a pesar de ser producto nuestro o territorio de nuestra conquista, de la misma manera que los romanos no habían estado a la altura de su propio gran imperio.”

Todo esto lo admitió. “Sólo que no entiendo qué tiene que ver eso con el surrealismo.”

“¿Que el propio mundo sobrepasa la propia capacidad de comprensión?”

“Sí. No he visto muchos cuadros de esos, pero siempre he oído que tienen que ver con Freud, con el inconsciente y todo eso.”

“Cierto, también. Pero una cosa no contradice la otra. Al contrario. ¿No es lo inconsciente también algo que escapa a la percepción inmediata? No es casual que en nuestra época el mundo exterior y el interior se conviertan de igual manera en *sur-réalités*. En cualquier caso, los surrealistas partieron de las dificultades, que acabamos de discutir, o sea, de que lo real escapa tanto a la percepción como a la fantasía; de que hoy lo fantástico es real y lo real tan fantástico que descubrir lo propio fantástico sería tanto como llevar lechuzas a Atenas.¹ ¿No le ha ocurrido nunca que, en cuadros surrealistas, cosas muertas, por ejemplo aparatos, a menudo tengan el aspecto de vida orgánica, incluso exuberante, mientras los hombres están esparcidos como robots o figuras de yeso o incluso como fragmentos de estas figuras?”

“Sí. Repugnante”, dijo.

“Y tanto más repugnante, cuanto que muchos surrealistas actuales presentan de manera muy aseada la vida exuberante de los aparatos y la vida hecha pedazos, cosificada o robotizada (por lo visto, como objetos de placer), con cínica alegría.”

“Exacto.”

“Pero eso no se da en absoluto en el surrealismo original. Lo que con su inversión fantástica de lo vivo y lo muerto pretendían era darle un aspecto, o sea, hacer visible una verdad que, de no ser así, no tenía aspecto. O sea, el hecho de que hoy *cosas* y aparatos (en forma de verdaderos aparatos o de instituciones convertidas en actuales) formen la vida de nuestro mundo, mientras *nosotros*, *los hombres*, ahí a menudo no nos hayamos convertido más que en ruedas de esa maquinaria, en *cosas* o escombros. *La inversión no es, pues, una invención*

¹ Expresión que se corresponde con las nuestras “echar agua al mar” o “llevar leña al monte”. (N. del T.)

del surrealismo, sino un factum. Pero un *factum* que jamás se podría hacer visible mediante el mero retrato de cosas y personas. Ya lo ve: lo que habíamos constatado a lo largo de nuestra conversación vuelve a confirmarse: lo fantástico y lo real están entremezclados. Realmente no faltan testimonios de eso. Por ejemplo, ¿qué considera usted más fantástico, la imagen, como de paisaje lunar y de tipo surrealista, de su propia piel vista a través del microscopio o la piel de supuestos seres de fantasía en un cuadro de Böcklin?”

“Sinceramente: la imagen del microscopio.”

“Por tanto, lo percibido. El instrumento, que interponemos entre mundo y ojo, convierte en fantástica la imagen de lo real; otros instrumentos convierten lo real incluso en inverosímil; tan fantástico e inverosímil que resulta completamente superfluo inventar por sí mismos seres de fantasía, como hizo Böcklin. Ya ve: Böcklin es hoy exactamente tan obsoleto como su Trübner, el fantasioso justo tan *passé* como el realista: nos encontramos *más allá de la alternativa*. Y el surrealista trata de conquistar esa posición de *más allá*.”

“¿Y cómo lo hace?”

“Mediante el *cambio*”, respondí. “Y mediante un *efecto de shock*.”

Eso no le dijo nada. Aguardaba mi explicación.

“Enseguida le dirán algo ambos términos: hace bien poco hemos conocido un importante caso de ‘cambio’: el de vida y muerte, de hombre y cosa. Y por lo visto, le ha chocado a usted el cambio, pues lo ha llamado repugnante ..., cosa que demuestra que chocó directamente contra sus hábitos de pensar y ver y le obligó a mirar a la cara una realidad, que en verdad le era conocida pero aún no era sensiblemente visible. Pero este cambio es sólo un caso entre otros muchos. Está fundado en un principio de cambio, en un *caso fundamental*: justo el *cambio de lo empírico y lo fantástico*. Es decir: para mostrar que lo real es lo fantástico, el surrealista representa todos los objetos que nos son familiares en un contexto fantástico o en una deformación fantástica, mientras por otra parte representa todo lo fantástico de manera tan minuciosa y con una escrupulosidad tan exagerada que la representación produce la impresión de que está pintada fiel, incluso pedantemente, ‘al natural’. A veces, los pintores llegan hasta el punto de que ante sus fantasmas se cree estar delante de fotos médicas de color, atrozmente exactas. *Ahora bien, cuando los fantasmas actúan ‘empíricamente’ y lo empírico tiene el aspecto ‘fantástico’, el aut-aut de percepción y fantasía se ha ‘superado realmente’*; ya no reconocemos nuestro mundo; y justo eso es lo que quiere conseguir el surrealista, pues con razón ve que el aspecto habitual del mundo es un *engaño*.”

"Con lo cual habría vuelto usted felizmente al inicio de nuestra conversación", dijo. Parecía en grado sumo incómodo por el enfoque de la conversación, que sólo ahora veía claro.

"Sí, hemos llegado", admitió inexpresivo.

"A mi problema. O sea, que usted cree que no podría pintar la bomba atómica; en cambio, el *surrealista*, sí."

"Sí y no", respondí. "Pues el verdadero surrealista no necesita propiamente pintarla. Y no lo necesita porque lo que él representa ya es sin más el mundo fantástico, inconmensurable y 'cambiado' del que forma parte también la bomba atómica. El *schock* que provoca un cuadro así es de hecho un auténtico contemporáneo de aquel *schock* que comporta pensar en la bomba atómica." Con esto creí haber llevado el problema a su conclusión. Y me despedí.

Por lo demás, según he sabido entretanto, ha introducido, testarudo, su bomba atómica en su paisaje impresionista. Tal vez así le haya dado a su cuadro un toque involuntario de surrealismo. Sea como sea, prefiero esa testarudez antes que se hubiera precipitado sobre su tela aquella misma tarde para producir un cuadro surrealista siguiendo la receta.

LA OBSOLESCENCIA DE LOS "JUSTOS"

1979

Según el *Herald Tribune*, Carter declaró que las instalaciones nucleares pueden caer en "manos equivocadas", en las de los "criminales". ¡Qué ingenuidad! ¡Como si hubiera "manos justas", propietarios no criminales de lo monstruoso! ¿No se convierte en criminal toda mano que "mantiene" esas instalaciones, es decir, que se convierte en "equivocada" justo *por mantenerlas*? La mano de Truman y su utilización de dos bombas en 1945, ¿era quizás menos "equivocada", por ser desgraciadamente presidente de los Estados Unidos? Más bien, al contrario, ¿su presidencia no era moralmente equivocada porque poseía dos bombas atómicas? Sí, las poseía. Pues eso ya bastaba. "Tener" era ya "utilizar". *Habere* es ya *adhibere*. La amoralidad no consistía sólo en su lanzamiento, sino en su posesión, pues si Hiroshima y Nagasaki no hubieran sido devastadas, la bomba iba a acabar siendo automáticamente una amenaza de genocidio.

Lo que vale de las bombas, vale también, *mutatis mutandis*, de las instalaciones, desde las que hoy es posible no sólo para cualquier *wrong hand*, sino para cualquier hojalatero, producir armas atómicas.

LA OBSOLESCENCIA
DEL ESPACIO Y EL TIEMPO¹

1959

§ 1

El país de Jauja

Si tuviéramos la suerte, probablemente dudosa, de vivir en el país de Jauja, nuestras necesidades quedarían de inmediato satisfechas. No, más que eso: cualquier deseo nuestro, da igual que fuera el de comer una costilla de cerdo asada o el de asistir a una representación de *Parsifal*, tendría en sí algo de un *intuitus originarius*; sería un *appetitus originarius*, o sea, un *appetitus* que haría presente de inmediato lo deseado, que sería la razón suficiente de su propia realización inmediata. Dicho en términos negativos: “ninguna lejanía” nos causaría dificultad; no habría pichón que no nos viniera de inmediato a la boca; ningún frigorífico que no estuviera de inmediato en nuestra cocina; ninguna “gana de...”, que no se transformara de inmediato en “placer por...”. En resumen: no existiría ningún *desideratum* que, para ser satisfecho, nos exigiera aún recorrer un camino o esperar pacientemente siquiera un momento.

Dado que no dependeríamos de un camino y todo estaría “ahí”, no habría distancias; es decir, seríamos *a-espaciales*.

Dado que no estaríamos destinados a hacer, actuar o esperar y todo tendría lugar “al instante”, no habría ninguna demora; es decir, seríamos *a-temporales*.

La existencia en el país de Jauja se diferencia de la de la *aetas aurea* de la siguiente manera: mientras en la *aetas aurea* ya no hay ninguna necesidad, o sea, está radicalmente superada, en el país de Jauja persiste la necesidad, pues su habitante no quiere renunciar al placer de superarla, o sea, al consumo. O comparándola con nuestra existencia: mientras en nuestra existencia (en la medi-

¹ Publicado por primera vez en *Scheidewege* 3 (1972).

da en que todavía no es como en el país de Jauja) las comidas sólo existen porque aplacan el hambre, allí por el contrario el hambre existe sólo porque, sin el hambre previa, el consumo sería superfluo y el placer imposible. Ciertamente, el que vive en el país de Jauja no se priva de nada; pero como tampoco quiere privarse del placer, tampoco quiere privarse de la privación.

§ 2

Restitución de la inmediatez.

Sin embargo —da igual que sea por suerte o desgracia— no vivimos en el país de Jauja. Más bien estamos destinados a la mediación y condenados a “hacer caminos”, a recorrerlos, a ir tras la satisfacción de nuestras necesidades con el sudor de nuestra frente o a reelaborarlos o a esperarlos con paciencia.

Ahora bien, estos caminos son caminos a través del espacio. Y requieren tiempo. En cuanto necesitados, pues, somos seres espaciales y temporales.

Ese *status* parece definitivo. Pero ¿es aceptado también como tal? ¿También es aceptado hoy?

No estoy tan seguro. Más bien al contrario: me parece que hay muchas cosas que demuestran que tenemos la esperanza de superar ese *status* de “estar destinados a la mediación”; incluso que la principal ambición de la técnica, creada y desarrollada por nuestra época, tiene como objetivo hacer realidad esa meta esperada.

Esto suena sorprendente. No sólo porque esa meta es utópica, sino porque la función de todo aparato técnico consiste justo en una *mediación*. Incluida la de la técnica como un todo. Cuando inventamos aparatos es con la finalidad de insertarlos entre la necesidad y su satisfacción, entre la boca y el bocado, para que ahí, o sea, en el “medio”, “medie” a fin de satisfacer la necesidad o producir el producto. Naturalmente, ese carácter mediador de la técnica es irrefutable.

Pero de la misma manera es irrefutable que inventamos y utilizamos aparatos para, mediante ellos, acortar o eliminar aquella distancia, reducir o apartar los impedimentos, que se interponen entre la necesidad y su apaciguamiento, entre deseo y realización y que, por ese su estar-en-medio, retrasan o impiden la satisfacción. *La mediación de la técnica trata de hacer superflua la mediación.*

Esa meta se conoce con el nombre de *confort*. Pero este término encubre la meta realmente última, pues en última instancia soñamos con restituir la inmediatez, que perdimos con la expulsión del jardín del Edén; o sea, con recuperar la situación paradisíaca.

Por mediada y complicada que pueda ser la técnica; por más que pueda transformar el mundo actual en una selva de aparatos; y por más éxito que pueda tener aplazando metas parciales, su última meta es justo eliminar esa mediación y complicación: la restitución de la situación de país de Jauja, o sea, de la situación en que no hay nada ausente, sino que todo está “ahí”. Y una recuperación: la del *desiderium originarium*, o sea, del deseo, al que le es inherente la fuerza de conseguir por arte de magia su satisfacción mediante su mera existencia; la vuelta al confort, es decir, a esa existencia que ya no tiene ninguna necesidad (porque lo tiene todo) o se procura necesidades sólo porque sabe que la posibilidad del placer no se puede asegurar más que por medio de la satisfacción de necesidades.

“Nuestra técnica permite que no se desee nada más”, reza un texto publicitario con que, recientemente una compañía marítima hacía propaganda de su nuevo barco, “todo está ahí para usted.” De esa manera no hacía más que anunciar la “restitución de la inmediatez”.

§ 3

Formas básicas del impedimento.

No hay ningún vuelo entre el punto A y el B, pongamos por caso, entre Nueva York y París, que no se considere fundamentalmente demasiado largo. ¿La superación de esa distancia exige hoy todavía seis horas? Demasiado lento. Y qué ridículo si, para recorrer esa distancia, el próximo año necesitaríamos más de cinco horas y, en el siguiente, no lo pudiéramos hacer en cuatro.

Lo que siempre necesita duración, dura demasiado. Lo que exige tiempo, exige demasiado tiempo. El *factum* de que unas acciones cuesten tiempo se considera hoy derroche. No importa lo cortas que sean: jamás lo son suficiente. El mero hecho de que duren las convierte en demoras. *Tiempo = lentitud*. ¡Qué ecuación tan insensata!

Pero por insensata que pueda sonar, la filosofía no puede permitirse dejarla simplemente de lado y pasar al siguiente punto del orden del día, pues su

meta tiene que consistir en poner de manifiesto las máximas secretas de la época, o sea, los presupuestos negados pero que están en la base de todo pensamiento, sentimiento y comportamiento. Por contradictorio o insensato que pueda sonar, éstas constituyen el "orden del día". Sería por completo insuficiente estudiar sólo lo que los contemporáneos dan por bueno respecto al tiempo y espacio. Más bien, dado que todo comportamiento contiene una teoría secreta, lo que hay que esclarecer es lo *behavior*, o sea, cómo se comportan los trabajadores, viajeros, consumidores de tiempo libre, impacientes, aburridos de hoy respecto de los hechos espacio y tiempo. Y el resultado de esas observaciones confirmará de la manera más paradójica la ecuación, que sonará contradictoria y acientífica, tiempo = lentitud, pues espacio y tiempo se presentarán (si se nos permite acuñar una expresión que se corresponde con la kantiana "formas de la intuición") como *formas del impedimento*, directamente como las dos formas básicas del impedimento. Claro que también esto suena extraño, pues (eso habría que pensar) sólo cosas masivas pueden impedir; y naturalmente, definir espacio y tiempo como cosas sería ontológicamente absurdo. Ahora bien, ¿sabemos qué son? ¿Cómo habría que caracterizarlas de manera ontológicamente adecuada? Por eso, dejemos por un momento en el aire esta objeción ontológica y, mejor, expliquemos a qué nos referimos con la expresión "impedimento".

Espacio y tiempo aparecen como impedimentos cuando se miden con la norma de Jauja. Dado que se hacen sitio entre ansia y satisfacción, entre partida y llegada, entre exigencia y complacencia y resultan necesarios caminos, se nos interponen en el camino (es decir, obstaculizan nuestra pretensión de Jauja por conseguir de inmediato los *desiderata*). No son *principia individuationis*, sino *principia divisionis*, pues separan el cumplimiento de las intenciones.

§ 4

El Job actual

"What a shame!", oí quejarse a un agente comercial de Nueva York, un Job de hoy, mientras sobrevolábamos el Ártico, "todo lo que hay ahí, entre Escocia y Canadá! ¡Y encima no es nada! ¡Nada de nada! ¡Pero debe de ser muy vasto! ¡Hay que estar ahí en medio! ¡Sólo aire y agua! ¿Para qué debe de servir?"

Tampoco podía responderle.

"¡Y este tiempo! ¡Tampoco es mejor! ¡Igualmente nada! ¡Pero tiene que durar! ¡Entre el despegue y el aterrizaje! ¡Suficiente para esperar y dormir! ¿Para qué servirá?"

Tampoco pude darle ninguna información al respecto.

"Allright", traté de tranquilizarlo. "Allright, sé que el Señor lo ha creado todo. Por tanto, también ha tenido que crear el espacio y el tiempo. Por más que no puedo imaginar su producción. Anyhow, probablemente pensó algo y sabía lo que se proponía con ello."

"Probablemente."

Su propio intento de calmarse había fracasado. "Probablemente", repitió furioso. "¿Qué significa probablemente? What a mess! ¿Qué manera de hacer negocios es ésta? ¿Qué suministro? Ahí recibe usted mercancías que se le envían a domicilio, kilómetros y horas, tanto da que las haya encargado o no. Aceptación forzosa. Y, luego, ahí estamos sentados con todo eso. ¡Con espacio y tiempo!"

Jamás en mi vida había oído una descripción del *a priori* más insólita.

"¿O le ha desvelado a usted lo que se proponía con eso? ¿Por qué el espacio? ¿Y para qué el tiempo?"

La metafísica en jerga de negocios no me era habitual. "¿Sabe usted qué?", dije titubeando, pues no resultaba fácil moverse tan rápidamente en ese lenguaje. "Tal vez el Señor produjo demasiado por descuido; más cosas y acontecimientos de lo que había calculado al principio. De manera que, luego, no le quedó más remedio que almacenar lo abundante en diversos sitios. En diversos sitios del espacio. Y en diversos sitios del tiempo." Yo estaba bastante orgulloso de esa interpretación improvisada.

Pero él la rechazó con vehemencia, no porque le hubiera resultado demasiado cínica, sino porque no podía imaginar semejante incompetencia comercial. "Por tanto había creado demasiado espacio y demasiado tiempo", objetó. "¡Y qué manera tan miserable de empaquetar las cosas! ¡Con demasiado espacio vacío entre ellas! ¡Con demasiada nada entre ellas! ¡Absolutamente antieconómica!" Y señaló la ventana. "¡Mírelo otra vez! ¡Ese espacio inutilizado! ¡Cuando habría podido colocar tan bien Escocia junto a Canadá! ¡Costa con costa! ¡Ese espacio inutilizado!"

"¿Paga usted por él?", pregunté.

"Pues claro", exclamó. "¿Quién si no? ¿Acaso cree que Él paga mi billete?"

"Yo no he dicho eso."

"Entonces... ¡el espacio, nada más que derroche! ¡Y este tiempo, nada más que pérdida de tiempo!"

"¿Tiempo como tiempo perdido?"

"Suena cómico", admitió murmurando. Pero sí que lo pensaba: "¡A pesar de todo, es cierto!". Y al final incluso se atrevió a utilizar la expresión "sabotaje comercial".

"¿De qué le hace culpable a Él?"

Desvalido levantó su mano para dejarla caer, luego, aún más desvalido. "¿A quién si no?", volvió a preguntar. Y a continuación suspirando: "¡Ojalá se pudiera abolir!".

"¿Qué? ¿El espacio? ¿El tiempo?"

"Eso parece", respondió resignado. Y concluyó: "En cualquier caso yo no los he encargado. Pero tampoco puedo deshacerme de ellos".

Naturalmente, también antes ha habido confianza vacilante en Dios que ha vacilado; y Jobs en todas las épocas de la historia. Pero la razón por la que este agente comercial de Nueva York había empezado a estar airado como un Job con su Dios, el motivo de la queja que él aducía —"insensata instalación de espacio y tiempo"— era la primera vez que se daba. Para él, ambos no eran en todo caso más que hechos de obstruccionismo, fuerzas saboteadoras, que se le interponían en el camino, sin que importara dónde y cuándo emprendiera algo, porque exigían caminos, es decir, hacían inalcanzable su ideal de la inmediatez de Jauja. Si hubiera sabido cómo, se habría desembarazado de ellos, los habría eliminado. Los odiaba como cosas que no debían existir, como escándalos.

Se objetará que este hombre era un *unicum*. Y, claro que no se da en realidad a menudo *que* alguien vea así el fastidio del espacio y el tiempo, exprese tan crudamente su queja por eso y ponga de manifiesto con tal claridad el deseo de su eliminación. Pero, sólo eso era insólito, sólo ese *que*. En cambio *lo que* expresó, habría podido proclamarlo en nombre de todos nosotros (si le hubiéramos autorizado a utilizar el argot de la época, cosa que, naturalmente, hacemos rara vez), pues de esa manera desvelaba una parte de todos nosotros, una de las máximas de nuestra existencia actual: la de nuestra *lucha contra el espacio y el tiempo*.

Las siguientes páginas tratan de esa lucha, es decir, del intento de eliminar el espacio y el tiempo (en especial el tiempo).

Por supuesto, aquí me refiero sólo a la tendencia, al ideal de la época. Digo: de lo que hay que abolir, no de lo que se puede abolir. Está claro que aún no hay una reducción tan significativa de la duración del tiempo que, a su vez, no pueda ser pensada como reductible; que nosotros, por más incansablemente que nos esforcemos por reducir los espacios intermedios entre deseos y objetivos, siempre conservaremos en nuestras manos un resto de tiempo; que en nuestros intentos de llevar a cabo la atemporalidad de las acciones, estaremos condenados de una vez por todas a lo asintótico, o sea, al fracaso; que el tiempo seguirá separándonos una y otra vez de la era de la atemporalidad. Pero esta infructuosidad no afecta al hecho de la *tendencia*. A pesar de toda la imposibilidad de llevarlo a cabo, el ideal último y supremo del *homo faber* actual consiste en ser capaz y en hacer que los medios sean capaces de alcanzar todas las metas de la acción como por arte de magia, o sea, de inmediato, sin pérdida de tiempo, sin tiempo. *El sueño de nuestra época es la eliminación del tiempo. La sociedad sin tiempo (en vez de sin clases) es la esperanza del mañana*. Y en esta época nuestra apenas hay un momento que no se dedique —pues el "tiempo no cuenta"— al esfuerzo de abolir el tiempo, de convertir el tiempo en un asunto anticuado, en una cosa de ayer.

Como ya se ha dicho, esa voluntad de convertir el tiempo en anticuado, el deseo de la abolición del tiempo es por completo plausible, porque el ideal de nuestra época se llama país de Jauja. Y como en ese país, horriblemente feliz, era costumbre que los pichones asados volaran directos a la boca, el tiempo entre deseo y satisfacción, entre ansia y placer no había existido; restaurar ese "tiempo" dorado es el sueño de nuestra época.

Para verificar esta afirmación será necesario determinar con mayor claridad la relación de necesidad y objetivo; o sea, deducir el tiempo de la necesidad.

Antes de entrar en esta deducción, un par de observaciones metodológicas previas. Las argumentaciones sobre el tiempo, cosa que causará escándalo, contienen ya definiciones del tiempo. Eso es inevitable, pues quien trata de descender a las raíces de las que surge el tiempo no puede escapar del destino de su propia temporalidad y servirse de repente de un lenguaje por entero purificado de vocablos relativos al tiempo.

Probablemente, provocarán escándalo sobre todo las expresiones “adelante” y “atrás”. De hecho, presuponen espacio y sería comprensible la objeción de que el espacio no es menos interpretable que el tiempo, es decir, que no se puede suponer como presupuesto.

Pero la objeción no está justificada, justo porque las direcciones que comportan las expresiones “adelante” y “atrás” aquí no significan caracteres espaciales específicos (como tampoco caracteres temporales específicos), sino caracteres de naturaleza *pre-específica*, que surgen de la esencia de la vida como tal. O sea, dado que forma parte de la existencia de seres vivos amenazar y ser amenazados, necesitar y ser necesitados, cazar y ser cazados, comer y ser comidos, tener ansiedad y ser intimidados, atacar y huir, todo lo que está vivo vive en el *acercamiento* y el *alejamiento*. Y a partir del hecho de esas dos direcciones vitales surge lo que denominamos “delante” y “detrás”, “adelante” y “atrás”. Sólo porque se dan esas características ontológicas, emergen también en nuestro espacio y nuestro tiempo. Pero sólo “también”.

Lo mismo vale, en consecuencia, para la expresión “presente”, que de la misma manera tampoco entiendo en origen como determinación temporal. Presente es, más bien, lo que, en el caso del acercamiento, no necesita la superación de una distancia, que sí se exige en el caso del alejamiento. Por tanto, presente es primariamente, si se me permite la expresión, un carácter onto-sociológico, a saber, el de *estar juntos*. (Así, la expresión “No soporto su presencia” no es otra cosa que “No soporto estar junto con él”. Ese “junto” es, a su vez, algo pre-específico; de ahí que la expresión “presencia de una persona” tenga un sentido espacial y, a la vez, temporal.)

¿Qué significa la expresión “deducción del tiempo a partir de la necesidad”?

Que el tiempo, en cuanto duración, vacío y espacio intermedio emerge sólo y únicamente cuando los objetivos aún no se han conseguido; sólo mientras permanecen ausentes, como *desiderata*, que (o cuya presencia) buscamos, porque sin eso no podemos vivir. *El tiempo es el camino que lleva al tener*. Hay tiempo sólo porque somos seres necesitados; porque no tenemos (y, encima, sin cesar) lo que propiamente deberíamos tener; porque necesitamos (y, encima, sin cesar) procurarnos lo necesario. El tiempo es tan vacío como nosotros mismos, tan vacío como el estómago vacío; y el tiempo sólo se “cumple” cada vez que el estómago está lleno. En otras palabras: es existencia en el modo del no

tener, o sea, en el modo de procurarse lo *desideratum* (no importa que ese procurárselo consista en cazar o producir).¹

Así pues, el tiempo no es “forma de la intuición”, ni siquiera “forma de representación”, sino *forma de obstinada persecución*. Forma de nuestra vida, que prosigue mientras la presa, tras la que vamos, queda alejada y nos elude o incluso se nos escapa hasta que, por fin, la atrapamos y la hacemos presente y nos hemos saciado con ella. De la misma manera que quien no está saciado tiene hambre (porque no tiene la comida, que propiamente debería tener para ser), sólo el que no está saciado tiene tiempo. En cambio, al que está feliz, al que se encuentra en presencia de lo que le es necesario, al saciado, no le pasan las horas. Es atemporal.

En cualquier caso, lo es de manera transitoria, pues la misma disolución del tiempo está limitada temporalmente. Dado que nosotros, constitutivamente deficientes, estamos referidos a otro ser, no hay ningún consumo, que nos sacie de una vez por todas. Por más que exceda nuestra saciedad, resulta deficiente. Ese fundamental carácter incompleto de la satisfacción tiene como consecuencia el hecho extraordinario de que el tiempo, a pesar de que sin duda sigue avanzando, corre a la vez hacia atrás. La satisfacción mediante lo presente fracasa; lo que estaba presente, el trozo de botín, queda aniquilado, justo porque ha sido incorporado como eso presente; de ese modo, también queda aniquilado el presente: de nuevo irrumpe el hambre. Pero la saciedad no es deficiente porque sea pasajera, sino que es pasajera porque es fundamentalmente deficiente.

Decimos que el tiempo avanza. Lo hace porque nosotros, empujados por la necesidad, huimos hacia delante, hacia el objetivo; porque hacemos lo necesario para alcanzar o realizar lo que está delante de nosotros y dejar atrás la separación. Se objetará que lo que ocurre es lo contrario, pues se nota menos la huida del tiempo o el tiempo se anula con mayor claridad cuanto más intensamente se está ocupado en correr tras su objetivo. Pero eso sólo es cierto en

¹ En eso consiste la relativa verdad de la heideggeriana coordinación de tiempo y *cura* [el término alemán *Sorge* hace referencia a nuestro original *cuidado*, que también aparece en el término pro-curar, aparte del habitual “cura de almas” para referirse al sacerdote]. Ciertamente Heidegger ha ocultado la necesidad real del hombre y la ha transformado en la *cura*, sumamente opaca, o sea, que en lugar de la coordinación necesidad-tiempo ha colocado la coordinación *cura*-tiempo; y lo ha hecho no sólo porque, si hubiera representado al hombre como algo óntico, como una parte más del mundo que para ser necesita la incorporación o presencia de otras, habría contradicho su propuesta ontológica, que garantiza al hombre una posición especial, sino sobre todo porque esa concesión le habría conducido a una peligrosa proximidad con el materialismo. (Al respecto, véase nuestro “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy” en *Philosophy and Phenomenological Research*, III, págs. 337 ss).

ocupaciones que se llevan a cabo con interés, que son algo presente (de hecho, “interés” no indica otra cosa), que divierten, que se convierten en ἐνέπρεια. En la alegría del trabajo y la caza el tiempo pasa volando, “al instante”, es decir, queda des-temporalizado, a pesar de que transcurre objetivamente y según el reloj. En cambio, el tiempo también puede convertirse en nada cuando se llena con una ocupación tan monótona que el acercamiento al objetivo (a causa de los pasos siempre iguales por el camino) ya no es perceptible. Entonces el aburrimiento se transforma en completa disolución del tiempo (todo el que ha trabajado al servicio de una máquina ha tenido esa experiencia). Por eso, el trabajo cuyo εἶδος está desmontado¹ —y éste es hoy el caso en casi todo trabajo mecánico—, es incomparablemente menos angustioso de lo que por lo general se piensa. Que cause menos angustia es, ciertamente, un escándalo, no un consuelo.

Sólo quien es cazado por la necesidad “tiene” tiempo (no en el sentido de “tener mucho tiempo”, sino en el de “vivir como temporal”). Pero el ser cazado tiene también un sentido incomparablemente más concreto: somos cazados no sólo por nuestra necesidad, o sea, por nuestra hambre, sino también por el otro que tiene hambre y nos acosa, pues nosotros no somos sólo devoradores, sino posible alimento. No sólo “acosamos”, también huimos de quien nos acosa. Y asimismo por ese peligro básico de nuestra existencia somos “temporales”. El perseguidor, que nos acosa, no nos “tiene aún”, “todavía no”: en la huida surge el tiempo. Pero éste, a su vez, también desaparece en cuanto nos hemos puesto a seguro. Ideal sería la existencia a la que nadie le pisara los talones, o sea, a la que jamás lo acechara el peligro de que disminuyera la distancia entre el perseguidor y ella. Esa situación —igualmente una situación de Jauja— sería tan atemporal como la de después de la comida. También la seguridad subroga el tiempo, cuya producción técnica tiende a la misma meta que la técnica de la satisfacción de la necesidad. Y esa situación se realiza en efecto en el sueño, durante el cual tratamos de aislarnos de cualquier peligro y en el que el tiempo también se estanca, en la medida en que en el mismo no se introduce ningún miedo.

Digo que el ideal utópico de nuestra existencia es el país de Jauja, o sea, la existencia en que la saciedad pisa mágicamente los talones del deseo sin que sea necesario superar o cubrir una distancia. Nuestra técnica no sueña con otra

¹ Cfr. al respecto *La obsolescencia del hombre*, vol. I, capítulo “Sobre la bomba y sus raíces”, § 18.

cosa que con la aproximación a esa meta de Jauja. Por innegable que sea que también puede representar una mediación, o sea, algo “entre el deseo y su satisfacción” o incluso una selva de mediaciones, su última aspiración es precisamente reducir al mínimo lo que hay entre medias, o sea, el tiempo intermedio entre el deseo y su satisfacción y, en consecuencia, entre el miedo y su incumplimiento. O mejor: anularlo. Ése es el ideal de nuestro tiempo. La impaciente expresión *Let's get it over with* es la máxima de nuestra vida actual.

Pero nuestra situación es aún más complicada o, mejor dicho, directamente dialéctica. Por estas razones:

Lo que hoy reconocemos como valioso, como *worthwhile* (o sea, “digno de una demora”) es la mayoría de veces lo que tiene valor para algo: por tanto, exclusivamente el medio. En cambio, aquello por lo que tiene valor el medio, el objetivo, nos pone en apuros: incluso lo percibimos sin valor (por más que, a su vez, tenga valor para un objetivo ulterior, por ejemplo, la salud), porque en cuanto objetivo no es un medio. En otras palabras: dado que vivimos en la era de la mala conciencia de la ἐνέπρεια y del disfrute, nos encontramos en una situación inquietantemente paradójica. Por una parte, somos impacientes porque el medio y el camino “duran”, o sea, requieren tiempo. Por otra, sin embargo, no soportamos llegar realmente al objetivo, a la ἐνέπρεια, pues con esa parada parece que se dilapida el tiempo que se podría utilizar para recorrer caminos. Ya se sabe que hoy nuestra vida corre a menudo por dos vías. Así, por ejemplo, mientras viajamos por la vía de nuestra ocupación principal, escuchamos música en la vía paralela. No se crea sólo que nos gusta esa doble vía de la existencia únicamente porque queremos recubrir la necesidad del trabajo con la dulzura de la ἐνέπρεια (el disfrute de la música). Al contrario, a menudo nos buscamos un trabajo mientras escuchamos música para esquivar el carácter insoportable del disfrute, que no sirve para nada más que para sí mismo. *I just can't enjoy Beethoven without doing my knitting* no es la expresión de una mujer extravagante, sino un artículo de fe de la época. Y esos pobres hombres que se abaten en vacaciones o en la jubilación, no son igualmente casos particulares, sino más bien figuras características, que el Molière de nuestro tiempo, si existiera, tendría que llevar a escena como un personaje arquetípico. Esos hombres alcanzan el final de su tiempo, porque para ellos sólo hay tiempo mientras corren hacia una meta. Cuando han llegado, ya no existen (en un sentido absolutamente no metafórico), es decir, mueren.

Había dicho que la meta asintótica de nuestros esfuerzos actuales era la abolición del tiempo. Por increíble que pueda sonar, esa meta imposible ya se ha alcanzado de hecho aquí y allá. A saber: en la radio y la televisión, pues ahí tiene lugar la recepción de lo emitido (al menos, psicológicamente) al mismo tiempo que su emisión; y esto representa una transferencia, que hasta ahora sólo se había dado en la forma del habla (y en su variante telefónica). No es casual que por segunda vez eche mano de ese ámbito de ejemplos de la radio y la televisión. Ya en un trabajo anterior¹ se puso de manifiesto que para quien trata de tomar el pulso de nuestro tiempo, al menos el del "futuro que ya empieza", no hay fenómenos, que desvelen más (o lo más característico) que la radio y la televisión. De hecho, este ámbito de ejemplos muestra también en este contexto (entonces no contemplado), o sea, en el contexto de la filosofía del tiempo, la situación del hombre actual con mayor claridad y determinación que cualquier otro ámbito de ejemplos. Me refiero a lo siguiente:

Bajo la especie "abolición del tiempo", el hombre permanece por detrás de sí mismo, al menos por detrás de las imágenes de sí mismo. Pues mientras puede enviar (o dejar que se envíe) de un punto a otro (incluso, al mismo tiempo, discrecionalmente a muchos otros puntos) su aspecto a través de la televisión y su voz a través de la radio, sin que esos caminos requieran tiempo, él mismo aún no se ha convertido en "inalámbrico" [*funkbar*]. Nosotros mismos permanecemos como seres anticuados, no adecuados al nivel de nuestra técnica; es decir, como siempre, en tiempos de nuestros abuelos, destinados a pagar un precio de tiempo para llegar a otro punto espacial. Lo que pueden nuestras imágenes, nosotros aún no lo podemos. Pero este hecho resulta ya arcaico. Nuestros hijos o nietos, hace tiempo habituados a ver en la televisión conversaciones entre dos, tres y cuatro oradores muy distantes en el espacio unos de otros, ya encuentran ligeramente arcaico y cómico que, hoy, los hombres de Estado aún se encuentren *in the flesh* para tratar entre ellos.

A pesar de que ya hemos conseguido superar distancias en forma de imágenes sin pérdida de tiempo, seguimos siendo incapaces de transportarnos a nosotros mismos de esa manera destemporalizada. Y aunque la duración re-

querida para nuestro transporte quedara reducida a un mínimo residuo infinitesimal, la circunstancia de que ese resto sea intangible, es decir, permanezca para siempre, figura como nuestra mácula humana en el código moral no escrito de la era industrial. El hecho mismo del tiempo equivale a lentitud; y nuestra lentitud, a algo vergonzoso.

Ahora bien, el viajar de un punto espacial a otro es, claro, sólo un ejemplo, pues no es el único que representa una superación de distancias. Toda actividad ha de superar espacios intermedios, al menos la que tenga como objetivo algo que aún está alejado; por tanto, sólo puede llegar a su fin por mediación, recorriendo un camino; en suma: la que no es *ἐνὲρπεια*. La vergüenza, pues, no surge primariamente de nuestro movimiento espacial, sino más bien de nuestro movimiento en cualquier sentido en la medida en que es un movimiento que tiene un objetivo. En otras palabras: dado que, como hemos subrayado antes, nosotros ya no entendemos, ni deseamos, ni disfrutamos *ἐνὲρπεια*, sino que las transformamos en *εργα*, nuestra mácula resulta de nuestra vida como tal. El deseo: *Let's get it over with as fast as possible* —es decir, dejar atrás algo lo más rápidamente posible, porque todo, en cuanto dura, dura demasiado y, por eso, es algo que roba tiempo y, por tanto, algo negativo— se refiere a todas las actividades sin excepción. Incluso puede llegar a suceder que esa divisa, que en el avión habíamos oído de boca del pasajero, que detestaba espacio y tiempo, se diga en otras ocasiones, por ejemplo en la cama, y no sólo para referirse a dormirse lo más rápidamente posible. Ahora bien, si la exhortación burlona, que se mofa de la competitividad laboral del trabajador estajanovista: "¡Duerme más rápido, compañero!", se ha hecho tan famosa en Occidente, no es porque la competencia o la competitividad fuera tan característica en la Unión Soviética, sino más bien porque la broma acierta respecto a todos los contemporáneos en general.

El viajero que vuela lo más rápido posible de Nueva York a París (para no perder tiempo), por la misma razón también liquidará lo más rápido posible la transacción que ha motivado su viaje. Para ganar tiempo tratará de reducir al mínimo el tiempo por todas partes. En definitiva, pretende realizarlo todo como en el país de Jauja, o sea, inmediatamente, sin tener que gastar tiempo entre el deseo y su satisfacción y sin que la suma de sus actividades comporte todavía duración. Lo que, en verdad, resulta de ahí es ciertamente lo contrario de lo pretendido. A partir de la discusión sobre los problemas del tiempo libre conocemos el resultado de ese abreviar la acción: lo que se produce es un cre-

¹ Cfr. *La obsolescencia del hombre*, vol. I, capítulo "El mundo como fantasma y matriz".

cimiento del tiempo a la manera de la Hidra, o sea, de un tiempo que parece durar incomparablemente más que cualquier tiempo llenado con acción; incomparablemente más largo porque es “libre”, o sea, está libre de recorrido y, por eso, no se mueve. Justo por ese abreviar la acción conseguimos tiempo de manera masiva con el que no sabemos qué hacer: tanto tiempo que, horrorizados por el *horror vacui*, nos vemos impelidos a dividir ese *vacuum* en actividades lo más numerosas posible, que diluyan el tiempo, o sea, a rellenarlo con dichas actividades. Ahora bien, como nuestra misma huida aún tiene defectos de los que tratamos de escapar, esas mismas actividades deben resolverse lo más rápidamente posible: las mismas ocupaciones que se nos suministran como pasatiempo (teatro, música), se nos presentan en versión abreviada, en una condición ya pre-digerida (*digested*); en suma: surge un puntillismo del existir una existencia, a la que se le escapa cualquier continuidad, porque se compone en cada momento de ofertas neonatas y que no perduran más que un instante.

Así se presenta, pues, la actual “temporalidad” del hombre. Está claro que también es una maldición; y no menor que la que hasta ayer había sido considerada la maldición de la temporalidad. Muchos de los fenómenos que forman parte de la “patología de nuestra temporalidad” —no en último lugar la famosa “inquietud de la juventud”— resultan incomprensibles mientras no se comprenden, al menos también, como *acciones de venganza contra la condición inextinguible del tiempo*. El trasfondo sobre el cual se interpreta la temporalidad del hombre como defecto o como escándalo no es en todo caso, como todavía lo era ayer, la “eternidad”, sino la puntualidad del tiempo (tan inalcanzable como la misma eternidad).

§ 7

Sobre la diferencia entre espacio y tiempo.

Si a un hombre de entendimiento sano le pidiéramos que nos dijera en qué consiste propiamente la diferencia entre espacio y tiempo y por qué razón tenemos necesidad de “cosas semejantes”, no cabe duda de que liquidaría nuestra petición con una mirada compasiva. Y con razón, pues la persona razonable, no filosófica, considera las definiciones sólo necesarias y, por tanto justificadas, cuando existe el peligro de confusión entre A y B, cuando se ha diluido la

línea divisoria entre A y B (cuya observación le llega por razones prácticas). Dedicarse a definir le parece estúpido fuera de esas situaciones. La diferencia entre espacio y tiempo no le resulta más digna de definición que la diferencia entre número y música o entre un rábano y una ley penal. “Yo jamás las he confundido”, responde, “y no sé cómo podría correr el peligro de confundirlas”. Por tanto, “¿para qué definir las?” Así responde y nos deja plantados.

Con todo, nuestra pregunta no era errónea.

Habíamos partido del *status* de nuestra indigencia y dependencia; del hecho de que, para ser, tenemos que conseguir cosas que no están a nuestra disposición inmediatamente y, por tanto, de las que estamos separados (*desiderata*). De ahí que nos hallemos condenados a superar la separación, o sea, la lejanía, para hacer presente lo ausente, que constituye nuestro mundo; y, por otra parte, que, amenazados por la posible presencia de enemigos, estemos impelidos a hacerlos ausentes mediante la lucha o la huida.

Ésta es, pues, la situación de partida. Resulta plausible que, incluso sin saber nada de espacio y tiempo, esa situación nos dé derecho a definir el mundo como un *medium de las distancias* o, más exactamente, como un esquema o un compendio de todas esas cosas o situaciones cuya presencia hemos de buscar o rehuir; en otras palabras: como *esquema de posibles desiderata alejadas y posibles peligros alejados*.

El concepto fundamental es, pues, la lejanía. Pero este concepto fundamental aún resulta completamente *in-específico* o *pre-específico*: la comida queda lejos, *no* tiene lugar *ahora*; la presa destinada a la comida está lejos, o sea, *no aquí*. Evidentemente, la categoría “lejanía” emerge tanto en el espacio como en el tiempo.

Es evidente que hay mundo (como compendio de lo “otro” que me queda lejos), porque nosotros, en cuanto indigentes, dependemos de otra cosa, de lo distante, lo ausente.¹ No porque, al contrario, ese *medium* de las distancias, en que nos movemos como cazados cazando, tenga una doble cara; porque se bifurque en dos ramas completamente diferentes; porque la ausencia tenga que concretarse en dos formas, la ausencia “espacial” y la “temporal”. Esa estructura no se puede deducir por la deducción del mundo a partir de la necesidad.

¹ Resulta superfluo subrayar que lo “otro” *no* es puesto como “no-yo”, a la manera de Fichte. Más bien, ya está siempre *presupuesto* por el hecho de la necesidad, pues el hambre conoce la posibilidad de su satisfacción, o sea, de la existencia de lo otro; el pulmón, la del aire; la sed, la del pecho materno. La idea de que el lactante, puesto en el mundo por la madre, *pone* a la madre como no-yo sería absurda.

En cualquier caso hasta ahora todavía no. Nuestras preguntas: “¿Por qué dos formas de ausencia?”, “¿por qué precisamente esas?” y “¿cómo se diferencian ambas?, que suenan estúpidas al sano intelecto humano, resultan plenamente justificadas en nuestro contexto. Tal vez esta bifurcación también se pueda deducir.

Esa deducción tendría que cumplir dos condiciones. Habría de

1. deducir la forma doble (espacio y tiempo);
2. desarrollar a partir de esa raíz los caracteres específicos, que diferencian el espacio y el tiempo.

Supongamos, por un momento, que hay un ser felizmente autárquico, un animal *stoicum*, cuya índole ontológica se diferenciara fundamentalmente de la nuestra porque no conociera ni hambre ni amenaza. Y que nos pidiera darle una explicación sobre lo que entendemos por espacio y tiempo. O sea, no preguntaríamos, sino que se nos preguntaría.

Atender su petición nos produciría una gran dificultad, pues en cuanto seres espacio-temporales no podríamos evitar los vocablos espaciales y temporales. Admitamos, de momento, que a pesar de todo lo intentáramos. Naturalmente, tendríamos que comenzar nuestra explicación describiendo nuestra indigencia. “Como seres no autárquicos”, empezaríamos, “dependemos en todas partes y siempre de algo otro. O tenemos que rechazar algo, a saber, lo que nos amenaza.” Aquél no entiende ni una cosa ni otra. “Siempre”, proseguiríamos, “lo que importa en nuestra existencia es tener algo otro y que algo otro no nos tenga.” A su pregunta sobre qué entendemos por “otro”, tendríamos que responder: “Aquello de cuya presencia o ausencia no disponemos sin más; por ejemplo, de la presencia de la comida o la ausencia del perseguidor, que, por tanto, tienen que *ser hechos* presentes o ausentes”.

Supongamos, además, que quien pregunta (el ser autárquico) ha aceptado esas explicaciones ontológicas (que tendrían que sonarle no sólo inusuales, sino completamente increíbles) y ha entendido la función de la distancia, que hay que superar. Entonces se encontraría en el punto en que nos encontramos nosotros mismos, pues propondría –y con razón– la pregunta que le habíamos expuesto al hombre de entendimiento sano y que había rechazado por estúpida. “¿Pero qué es el espacio?”, preguntaría, y “¿Qué es el tiempo?”. O: “¿Ese *medium* de lo ausente es lo que usted define como ‘espacio’ o lo que define como ‘tiempo’?”

“Ambos”, tendríamos que responder.

“¿Y por qué ambos a la vez?”, proseguiría él, “¿por qué es necesario que existan ambos?”

“¿Necesario? Pero es que es así.”

“Sorprendente. ¿Y puede distinguirlos?”

“Pues claro. Nunca me ha ocurrido confundirlos.”

“Asombroso. ¿Y cómo se diferencian?”

¿No tendría derecho a formular esa pregunta ese ser felizmente autárquico?

Así pues, ¿por qué hay dos “formas de la intuición”, o sea, de “impedimento” o comoquiera que llamemos al espacio y al tiempo? ¿Y por qué precisamente estas dos? Ambas tienen que ver con la ausencia. ¿De manera diferente? ¿Cómo se reparten los papeles de ambas en una situación típica de ausencia?

Tomemos la situación elemental del hambre. Un ser vivo¹ –no importa que sea un pez, un zorro o un hombre– siente hambre. Así, va en busca de su *desideratum*, de su comida. ¿Esta se halla ausente en un sentido espacial o temporal?

En ambos. Aquí y ahora está ausente; en cierto modo nos encontramos aún antes de la separación entre espacio y tiempo.

¿O tal vez ya no? La “comida”, en el sentido del objeto a comer (la presa), ¿está ausente de aquí o de ahora?

Evidentemente sólo de aquí, pues la presa existe. Y el que tiene hambre la imagina existente.

¿Y la “comida” en el sentido del acto de comer?

Evidentemente, sólo ausente del ahora.

La distinción entre objeto y acto nos parece un paso hacia delante. Repitamos: *la existencia del objeto es entendida como espacialmente ausente*. Claro que el objeto (por ejemplo, la presa animal) existe en otra parte, también ahora; pero no está aquí, o sea, no está “junto a mí” (ése es el sentido original de “aquí”); y yo no estoy junto a ella.

El acto resulta *temporalmente ausente*: no se encuentra fuera, “está” incluso aquí, pues el apetito es, en cierto modo, comer en ausencia de la comida; y en

¹ Es probable que nuestros análisis sólo valgan para seres que conocen, o sea, necesitan el movimiento espacial. Dicho burdamente, sólo para animales, no para plantas, que en cierto sentido llevan una vida de Jauja con todas sus ventajas y desventajas, pues lo que necesitan, sus *desiderata*, en la medida en que lo encuentran, lo encuentran donde están, es decir, lo tienen presente; ciertamente, si no lo tienen allí, perecen. O para los que (por ejemplo, para su fecundación) dependen de algo otro: el viento o los insectos.

el sueño el *appetitus* incluso se crea la *imago* de su objeto, de forma que el acto tiene lugar en efecto, a pesar de que el objeto del acto sólo es imaginado como "ahí" (así, por ejemplo, en el sueño sexual).

Espacio y tiempo no son, pues, formas paralelas, sino "modos de ausencia" directamente diferentes. *Lo desideratum es espacialmente ausente, en la medida en que es, a pesar de que no lo tengo* (o no me tiene a mí). *El cumplimiento de lo deseado es temporalmente ausente* y, por tanto, en cierto modo no existente, porque no lo tengo. ¿Y el pasado?

La coordinación de "tiempo" y "no ser" —el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente es sólo un punto efímero—, que reaparece una y otra vez en la historia de la filosofía, es tan poco casual como el hecho de que una y otra vez se haya asignado espacialidad al mundo como ente o de que, cuando se haya acentuado hasta el extremo su ser, se le haya negado tiempo, es decir, se le ha adjudicado eternidad. Por el contrario, ninguna metafísica jamás ha llegado a la idea (en apariencia análoga) de definir el mundo como *a-espacial* para subrayar su ser.

Por supuesto, hay una situación en que la diferencia entre espacio y tiempo está superada: la situación en que se *tiene* la presa, la de la satisfacción. Ese *hic et nunc* se convierte en el presente, en que el objeto ya no está ausente, pues es tenido, o sea, está presente. En verdad, no resulta casual que demos un sentido espacial y temporalmente neutro al término "presente" (y no sólo en alemán). Al contrario: sería incomprensible que no fuera así.

LA OBSOLESCENCIA DE LO SERIO

Sobre los happenings¹

1968

La ocasión de las siguientes reflexiones fue una noticia con que me topé hace poco en un semanario americano. La noticia trataba de un congreso de filólogos, que se tomaban a sí mismos muy en serio, en el que se leyeron innumerables *papers* sobre los temas más especializados. De repente, se descolgó de los palcos a la sala una chica desnuda y se puso a pasear por la sala gritando "Chocolates, limonadas, helados", mercancías que llevaba en una caja atada a la cintura. Si eso no fue un happening, no sé lo que significa el término. Y ese happening es el que me llevó a hacer un par de observaciones sobre lo que es y no es el happening.

Lo primero que sorprendió y, probablemente, o primero que indignó a los filólogos fue: "Esta chica desnuda se comporta como si nuestra sala, en la que nosotros, verdaderos filólogos, celebramos un congreso científico, no fuera más que un escenario y, encima, el escenario de un cabaret o un teatro absurdo; y como si nosotros, como actores, sólo existiéramos según el modo de *como si*. ¿Por qué hace esto? En cualquier caso, esta escena es tan inverosímil que no puede ser verdadera".

Probablemente, ésta fue la primera reacción; y contiene ya una primera verdad, pues los organizadores de happenings los organizan realmente como si esos eventos no fueran del todo reales ni completamente auténticos. Esta falta de autenticidad la producen con el mismo medio con que hacen tan chocantes sus happenings, a saber, representándolos sin ningún motivo aparente y ha-

¹ Aparecido por primera vez en *Merkur*, en abril de 1969.

ciéndolos estallar como *intermezzi* por completo aislados en el contexto del acontecer real.

Ciertamente, esto es equívoco, pues los happenings resultan sin motivo, sin sentido, improbables sólo desde la perspectiva de aquellos para quienes se *hacen*. Quienes organizan los happenings saben por qué hacen lo que en apariencia carece de sentido. Lo que pretenden siempre es transformar la situación, en que introducen sus happenings en algo igualmente improbable y sin sentido. Por ejemplo, el aposentador, al que le tocó sacar a la muchacha desnuda, se convirtió también naturalmente —da igual cómo se comportara— en una figura cómica simplemente por el hecho de su participación. Y los filólogos, que quizás estaban escuchando un *paper* sobre “Kafka y la palabrita y”, claro que tampoco podían escapar de ese destino, porque, tanto si miraban de reojo a la chica desnuda o apartaban indignados su mirada, eran de igual modo, unos a los ojos de los otros, figuras ridículas. Y ése era, naturalmente, el motivo de la chica, que interpretaba su escena de cabaret aparentemente inmotivado. Creo que podemos empezar definiendo: *Los happenings son escenas cuyo sentido consiste en convertir en sin sentido, mediante su falta de sentido, la realidad en que se introducen; o con mayor exactitud: en desenmascarar y denigrar esa realidad como sin sentido y ridícula.*

Los organizadores saben, pues, lo que hacen. Como víctimas escogen únicamente las situaciones o instituciones que les parecen ridículas y que desean transformar, suprimir o destruir. “Pero”, se preguntará, “¿por qué destruyen lo que les parece obsoleto y digno de ser destruido mediante métodos tan extravagantes?”

Con esta pregunta llegamos al segundo punto fundamental. La respuesta suena así: con happenings trabajan sólo quienes son *impotentes*; quienes no tienen la posibilidad de transformar o suprimir de hecho las instituciones que hay que combatir. Los happenings son por lo general manifestaciones de emergencia o sustitutivas, a veces incluso directamente actos de desesperación, con que los impotentes proclaman sus pretensiones. Y esto significa, al mismo tiempo, que los detentadores del poder (por más que a menudo sus acciones, en especial sus demostraciones de gravedad y poder, puedan parecer estúpidas y parecidas al happening) jamás creen necesario organizar happenings. De hecho, tampoco lo pueden hacer, pues a menudo tener el poder convierte a sus propietarios en tan toscamente serios, que son incapaces de entender las bromas. Y sobre todo, incapaces de entender la broma de los happenings, pues és-

tos no se dejan reconocer verbalmente como bromas, sino que se presentan disfrazados de acciones.

Visto desde un plano político: los happenings estallan sólo en los momentos históricos en que las posibilidades de una resistencia real —por no hablar de posibilidades de revolución— son nulas; pero en los que la renuncia total a la resistencia, a la sublevación o la revolución resulta a los opositores cada día más angustiosa; tan insopórtable, en fin, que su ansia no se puede aplacar con la burla meramente literaria o artística, con panfletos o caricaturas, pues a éstas sólo se les concede una existencia fantasmal en el papel bidimensional en vez de una existencia masiva en el espacio tridimensional de la realidad. En esa situación (dado que la realidad es excesiva, o sea, inalcanzable; y el fantasma es insuficiente, o sea, insatisfactorio) es necesaria una solución intermedia, una acción híbrida, que ciertamente no es una acción política real, pero tampoco sólo literatura o arte. Y esa condición se cumple justo por medio del happening. Mientras los lectores de una sátira sobre las instituciones, que odian o desprecian, o quienes observan una caricatura tienen que limitarse sólo a *consumir* la burla o el desprecio como una obra de literatura o arte, los que participan en un happening gozan de la ventaja de participar real y personalmente en la burla o descrédito y así quedan de verdad satisfechos y se desahogan.

Segunda definición del happening: *un happening es una farsa que no sólo se escribirá y leerá, que sólo aparecerá en las páginas de un libro, cuya “realización” tiene lugar sólo en el escenario, sino en la realidad misma, en un local público, en una universidad, en un tribunal o en la calle.* Sólo los impotentes, como vimos, echan mano del arma del happening, que es un arma sustitutiva, utilizada a menudo contra *objetos sustitutivos*, pues no se puede llegar hasta la institución que propiamente se pretende perturbar o destruir. Ahora bien, está claro que no todo objeto emerge como objeto sustitutivo; que la perturbación o destrucción sólo prometen tener efecto si el objeto es considerado como sumamente valioso o sagrado. Ésta es la razón de que en los happenings se ataquen tan a menudo los *tabús*; de que exhibiciones sexuales o incluso espectáculos anales se encuentren tan a menudo en el centro de tales representaciones.

La vulneración de tabús, en especial la de los más fuertes, puede comportar cierta satisfacción para los organizadores del happening; incluso pueden creer que destruyendo tabús profundamente enraizados infligen una herida real en el *establishment*. Pero a menudo se equivocan, pues esos ataques sustitutivos, en cuanto resultan en lo político inofensivos, a menudo no son tan ino-

portunos para ese *establishment*, que debería quedar conmovido con la violación del tabú. Y a menudo no sólo son inofensivos, sino incluso ventajosos, pues al *establishment* le conviene que los opositores se dediquen a acciones no políticas. No se puede olvidar que el *establishment* mismo, para apartar a los dominados de la oposición política y al mismo tiempo ofrecerles el gusto y la sensación de vanguardismo, vulnera de manera ininterrumpida y metódica, con ayuda de millones de desnudos, pechos, piernas y actos sexuales, unos tabús sexuales que hace veinte años todavía habían sido considerados como intocables, al menos para la mayoría. En ese sentido, al *establishment* puede resultarle agradable que la oposición le hurte y realice ella misma esa manobra de distracción, cosa que no le impide lo más mínimo cantar la canción opuesta, es decir, la canción con que se dirige a los filisteos, que prefieren a cualquier criminal correctamente vestido antes que a manifestantes que se comportan con indecencia, para denigrar a éstos por obscenos. El daño que causan muchos happenings, que luego son explotados por el *establishment*, es tan grande que de vez en cuando uno apenas puede librarse de la sospecha de que quienes vulneran los tabús son pagados como *agents provocateurs*, lo que resulta cierto, como máximo, en un sentido completamente indirecto.

Pero volvamos a los éxitos de los happenings, pues afirmar que no consiguen nada sería falso, como habíamos visto, ya que la intencionada falta de sentido de los happenings puede desenmascarar como sin sentido las instituciones reales en que se introducen. De hecho, esto tiene tan buen resultado que, de repente, esos mismos sucesos reales dan la sensación de happenings, en cierto modo de happenings en el curso racional del mundo. Absurdos no eran los organizadores de happenings, por ejemplo los estudiantes de Múnich, que danzando satíricamente abrían el cortejo de profesores togados; allí, absurdo era más bien el cortejo togado, que incluso parecía el organizador del happening. Y en determinadas sesiones judiciales, actores parecen no sólo los "diabólicos" acusados, que, con la desenvoltura o desfachatez de su comportamiento, obligan a sus antagonistas, a los honorables personajes del ritual de la justicia, a que parezcan igualmente actores; también éstos se comportan como si entendieran sus funciones sólo en cuanto *papeles* de una farsa, cuya intención es ponerlos en ridículo.

Otra ventaja de los happenings es que, por razón de su ambivalencia, siempre ofrecen *posibilidades de alibi*. Dado que no en toda ocasión queda claro hasta qué punto un happening sólo es una broma o algo serio, sus organizadores,

si son acusados de sedición, tienen la posibilidad de darse golpes en el pecho —con lo que crean un nuevo happening— y de proclamar de forma lastimera que son corderos inocentes, que sólo se habían permitido una broma; y que están desconcertados e indignados por tener que justificar en serio algo que ellos mismos no habían pensado como algo tal; y de que lo que en el pavimento parece sangre era en verdad —¡por favor, señores, compruébenlo ustedes mismos!— sólo pintura roja de los sacos de celofán que llevaban consigo; y de que, así, también se podría acusar judicialmente de homicidas y asesinos a los actores después de que cayera el telón en una representación de *Hamlet*.

A veces, tienen suerte con estos argumentos. A veces, la ambivalencia de los happenings surte el efecto exactamente contrario: de manera dialéctica, a menudo la broma se convierte en algo serio justo *porque* es sólo broma, porque la broma incita "a la sangre". Nada es más contrario al ejecutivo —que no acostumbra perder el tiempo y no está especializado en la ambivalencia— que se le tome en broma; y cualquier policía prefiere cien veces más tener que vérselas con alguien que acuchilla de verdad —pues ahí se sabe de qué va la cosa— antes que con opositores que nunca tienen la intención de derramar en verdad sangre, sino sólo de embadurnarlos con pintura roja y, así, convertirlos en víctimas aparentes de su oficio. Es muy probable que de vez en cuando los policías sean en especial duros y agresivos, justo porque no les gusta sólo aparentar que sangran, como si formaran parte del happening. *Entonces, la "apariencia" se transforma en ser.*¹

Puede suceder, por tanto, que algunos estudiantes que protesten contra Vietnam caigan heridos de gravedad sobre el asfalto, porque, en vez de combatir, sólo hayan gastado una broma a los policías. Ciertamente, a veces puede que los organizadores del happening tengan como meta esa transformación dialéctica de "apariencia" en "ser", de color rojo en sangre verdadera, pues es comprensible que los opositores tengan mucho interés en *no ser ellos* los primeros en usar la violencia.

¹ Esta afirmación ha dejado de ser verdad al cien por cien ahora, en marzo de 1969, tres meses después de haberla escrito, gracias al ulterior desarrollo dialéctico de la situación. En efecto, el 27 de febrero de 1969 el *establishment* hizo el primer intento de pagar con la misma moneda, es decir, de trabajar con happenings, como sucedió el día de la llegada de Nixon a Roma. La policía romana roció con agua roja a los estudiantes, que protestaban contra la estancia del presidente americano, de manera que parecían estar sangrando y, no sabiendo si sangraban realmente o no, perdieron la orientación. Es comprensible que los estudiantes, por desesperación, utilicen el "juego" como método, pues no disponen de armas (en el actual estado de la producción de armas, los obsoletos adoquines no se pueden clasificar como armas). Pero es moralmente deprimente que la policía les haga el juego: mientras los estudiantes juegan, porque no disponen ni pueden disponer —al menos, de momento— de armas serias, la policía juega porque se lo puede permitir, pues sabe exactamente que en caso de necesidad siempre puede echar mano de armas de verdad.

Pero, incluso así, no se ha tratado de manera exhaustiva la dialéctica inherente a los happenings. Y eso, por dos razones:

1. Nadie dirá que los disturbios de mayo en París sólo fueron happenings. La dureza con que el movimiento fue sofocado por el gobierno demuestra que lo tomaron en serio también aquellos contra los que se había desencadenado el movimiento. Pero cabe pensar —como es inherente al interés del vencedor— que las insurrecciones de los estudiantes tomadas en serio y sus intentos, igualmente en serio, de incorporar al movimiento a la clase obrera, se presentara *a posteriori* como un mero happening y, así, ridiculizarlo. Peor aún: puede suceder que los rebeldes favorezcan esa mala interpretación. Un ejemplo de esto es el sorprendente hecho de que los simpatizantes de los combatientes, mientras en la calle todavía se combatía, organizaron una exposición de fotos de esos sucesos, con lo que naturalmente esas luchas quedaron degradadas a pretexto para un *vernissage*.

Otro ejemplo de la posterior transformación de los más serios sucesos en happenings es el tratamiento de la segunda autoinmolación por fuego en Praga. Resulta superfluo subrayar que esas autoinmolaciones no son de por sí happenings, pues cuando de verdad se producen víctimas y empieza la muerte acaba el reino del juego. Por otra parte, lo cierto es que la autoinmolación de Jan Zajic se ha transformado *a posteriori* en un espectáculo que no hay que tomar en serio, o sea, en un happening, gracias al desdén, que se les insinuó u ordenó a los periodistas checoslovacos que escribieron al respecto.

2. Cabe pensar igualmente que en situaciones históricas en que los grupos de oposición quedan despojados de toda posibilidad de oposición real, una mínima continuidad de oposición sólo se puede asegurar y mantener con una continuidad de happenings. En anteriores épocas de la historia ha sucedido a veces que esa continuidad únicamente se pudo garantizar por medio de poetas y filósofos. Quién sabe si los autores de happenings ejercen una función semejante. En cualquier caso, será mejor que se de completamente por perdido que las ideas que no se pueden realizar al menos se puedan “interpretar”.¹ *Cuanto más seria es la situación, más seria puede ser la función de lo no serio.*

¹ Téngase en cuenta que, en alemán, “interpretar” una función (de teatro, por ejemplo) se dice *spielen*, o sea, “jugar”, pues, es habitual considerar que lo que ocurre en el teatro no es la realidad, sino un *juego* (aunque cabría preguntar si esa opinión es sólo una *apariencia*). (N. del T.)

LA OBSOLESCENCIA DEL “SENTIDO”

1972

I. LAS DOS RAÍCES DE LA FALTA DE SENTIDO

§ 1

La falta de εἶδος del trabajo.

Por supuesto, no es infundado que hablemos de la *falta de sentido de la vida actual*. Con esto nos referimos, sobre todo, o más exactamente, a que lo que hay en el fondo de este sentimiento nuestro, muy justificado, es algo que académicamente se podría denominar la *estructura intencionalmente negativa del trabajo actual*. Me refiero no sólo a que no somos propietarios de los medios de producción, con cuya ayuda trabajamos; este famoso defecto es sólo una de las consecuencias directas de una única “revolución mundial” que ha tenido lugar en verdad en el último siglo, de la revolución técnica que ha triunfado en todas partes. Como los del primer volumen, mis análisis son, pues, *neutrales respecto al sistema*.

Con esta expresión tan complicada “estructura intencionalmente negativa de nuestro trabajo actual”, que en lo posible evitaré en el curso de mis investigaciones, defino el hecho de que nosotros (a diferencia del artesano, por ejemplo, el zapatero, que sabe y ve lo que hace y que, durante todo su proceso laboral, trabaja con vistas a que su producto final resulte hermoso) *mientras trabajamos no vemos ante nosotros los productos finales* (para ser más exactos: participamos en la fabricación de partes y partes de estas partes), sino que en ese proceso nosotros permanecemos *sin εἶδος*¹ y los productos son trascendentes.² Esto es así porque:

¹ Cfr. del autor *Endzeit und Zeitenende*, pág. 158 s.

² Evito el término *alienación*, que se ha convertido en calderilla. Y eso, porque a los oídos de quienes tienen siquiera un mínimo de sentido lingüístico indica exactamente lo contrario de lo que pretende decir: de manera análoga a *des-hielo* o *dis-culpa* parece expresar que algo se desprende de su extrañeza. Es incomprendible que la expresión haya podido mantenerse tanto tiempo o, mejor, que hoy resulte tan inflacionaria. O, por desgracia, si que es comprensible.

1. el camino entre nuestra primera maniobra (en la cadena de montaje) y su producto final está infinitamente mediada;

2. en "nuestro" producto intervienen innumerables prestaciones de otros y la propia aportación no es visible a través del zarzal de las demás colaboraciones. De hecho, sería estúpido el intento de pensar en el producto final durante el trabajo en la cadena de montaje. La referencia resultaría puramente externa, meramente "consabida", pues en la imagen del producto final ya no podríamos distinguir nuestra propia aportación;

3. *debemos concentrarnos en esa parte de la parte* que en cada momento nos toca trabajar y en el instante puntual de cada trabajo; y también *tenemos que* hacerlo así para trabajar exactamente; y a la postre, incluso también lo *queremos*;

4. no debemos pensar en juzgar o criticar o, incluso, sabotear "nuestro" producto (siquiera su función): todo eso no sólo *debemos*, sino que además *queremos* omitirlo. Y lo queremos omitir porque de hacerlo nos sabotearíamos a nosotros mismos, en especial en tiempos de paro.¹

Obviamente, la *falta de eidos* y la *trascendencia*, aunque no se sepa, existen desde hace ya más de cien años, pues son nada menos que cualidades de trabajo y producción meramente casuales, constatables de forma empírica. Es más, en cuanto surgidas de la irrevocable revolución industrial, son *características esenciales de nuestro trabajo actual* contra las que no hay ningún remedio. Por eso, el discurso, tan popular en todas partes, de la esperada "humanización del trabajo" es un chisme fraudulento, una *contradictio in adjecto*. Una humanización semejante se puede dar exactamente tan poco como la de la guerra, pues lo que se supone que hay que humanizar comporta de antemano, tanto aquí como allí, el principio de la inhumanidad.

Pero la cosa no acaba con esta *falta de eidos* y la *trascendencia del producto*. La negatividad abarca muchos más campos. No sólo nosotros estamos excluidos de la *imagen* de nuestros productos, sino que, con ello, también lo estamos de la *libertad de compartir el uso de nuestros productos*. Y con esto, a su vez, de la *posibilidad de juzgar y responsabilizarnos de los efectos* (que a veces llegan has-

¹ Por paradójico que pueda sonar, nos sentimos completamente sin sentido cuando estamos en el paro, o sea, estamos excluidos del trabajo sin sentido, pues entonces incluso ya no sabemos lo que debemos hacer, no sólo lo que hacemos, como en los buenos tiempos en que teníamos un trabajo. De hecho, desde la perspectiva del parado, el tiempo del trabajo, del poder trabajar (cosa que siempre es algo sin sentido) aparece como pleno de sentido. Pero con esto nos estamos adelantando.

ta el genocidio) de nuestros productos (por tanto, de nuestro producir, o sea, de *nuestros efectos*). Y como queda dicho, no sólo no *podemos*, sino que tampoco *debemos* hacer todo eso. Y no sólo no lo debemos, *tampoco debemos ya querer poderlo*; en resumen: no lo hacemos. Nuestro producto del trabajo no nos importa.

Esta "trascendencia de los productos", de su uso y sus efectos, impuesta, pero también aceptada por nosotros como obvia e inocua, ese abismo infinitamente amplio entre nuestra actividad y lo que con ella se origina cuando y donde sea convierte de hecho nuestra vida en *sinsentido* (y así ya estamos en nuestro tema). Si en general aún cabe un discurso sobre el "sentido del trabajo", éste consistirá en la recepción del sobre con el jornal, dicho sea sin ningún desprecio. Dado que la mayoría de nuestros contemporáneos que viven en los países altamente industrializados sólo conocen y pueden conocer este sentido, tenemos que decir que esta mayoría lleva una vida sin sentido. Y ciertamente tenemos que reconocer al respecto que "trabajar sin sentido" tal vez no sea o, mejor, no más pleno de sentido, pero sí resulta más soportable que el vegetar sin sentido de los *parados*, a quienes ni siquiera se les concede un *trabajo sin sentido*. No hay nada más desgarrador que la nostalgia de los parados por los buenos viejos tiempos, en que aún podían trabajar sin sentido.

§ 2

El universo de los medios.

La segunda razón de nuestro sentimiento de la falta de sentido consiste en el hecho de que estamos condenados a vivir en un *universo de medios*. Con esto me refiero al mundo artificial creado por la segunda revolución industrial en que ya no hay ningún acto u objeto que no sea un medio o que no tenga que ser un medio y cuyo objetivo no consista en garantizar la producción o cuidado de otros medios, que a su vez tienen como objetivo producir o hacer necesarios otros medios, etcétera. En estas condiciones, un acto o producto produce *valor* sólo si son *buenos para algo*, o sea, no *son* ningún sentido, sino que sólo lo *tienen*. Pero referirme aquí "sólo" es inadmisibles, pues ser un medio para algo resulta el *summum* o lo único válido que justifica la existencia.¹ Por tan-

¹ En estrecha conexión con esto está la experiencia de la falta de sentido, que aparece cuando un leal ciudada-

to, *los objetivos últimos*, en la medida en que emergieran (un caso que nunca se da) en el universo de medios, no tendrían ningún sentido: *serían sin sentido* (en eso consiste la dialéctica de la falta de sentido). A lo sumo, su sentido consistiría en ser el "sentido de los medios", puesto que van en busca de la realización (de sus objetivos). Así pues, dado que en este universo todo es sólo medio y en absoluto meta, este universo en conjunto es sin sentido, como también lo es la necesidad de tener que vivir en semejante universo sin sentido.

II. EL DESPLAZAMIENTO DEL VACÍO DE SENTIDO

Dediquémonos ahora, después de haber descubierto las dos raíces de la falta de sentido, a los medios con que se intenta un remedio contra la misma; hay dos: la ayuda externa y la autoayuda.

§ 3

La ayuda externa.

A quien tan sólo haya hojeado la literatura sobre esta cuestión tendría que desconcertarle (que no es el caso) que sólo de vez en cuando —o incluso cabe decir nunca— se habla de la falta de sentido efectiva de nuestra vida, sino siempre sólo del sentimiento de la falta de sentido, como si este sentimiento fuera la verdadera desgracia y sólo se necesitara su eliminación; como si el dolor de muelas fuera la enfermedad. En ningún autor se encuentra la inequívoca afirmación: "Sí, nuestra vida carece efectivamente de sentido". En ninguno, la pregunta sobre si, en general, la añoranza de sentido tiene sentido.

Por supuesto, esto no es infundado, pues está claro que quien admitiera la falta de sentido como un hecho se separaría de la *técnica* (que, como hemos visto, es la raíz de la falta de sentido); y, además, que todo *establishment*, no importa de donde sea, se vería condenado a la muerte justo por ese distanciamiento de la técnica. Por eso *la falta de sentido es casi desplazada directamente*.

mente no son en absoluto "medios". *What is it good for?*, se lamentó frustrado mi vecino, cuando sobrevolóbamos el desierto de hielo polar (cfr. el capítulo dedicado al espacio y tiempo). Para él, el hecho de que había algo que estaba ahí "para nada" era no sólo insoportable, sino inmoral. Le parecía un derroche.

Y no sólo por los *establishments* que dan trabajo, sino también por los millones de trabajadores que, si en realidad miraran de frente la falta de sentido de su trabajo y su vida, tendrían que abandonar totalmente su trabajo. De hecho, el número de honestos, es decir, de quienes admiten su propia falta de sentido —de inmediato hablaremos de ellos— es incomparablemente menor que el de los que la *desplazan*. Éstos —y se trata de cientos de millones— subrayan muy comprensiblemente (y con más énfasis los amenazados por el paro y los de hecho parados) que el trabajo como tal es un sagrado *derecho fundamental*, que ellos reivindican. Y como a sus ojos sería absurdo definir como un *sinsentido* algo que proclaman como derecho sagrado, evitan eficazmente reconocer la falta de sentido de su trabajo. Si se les recordara la verdad bíblica de que el trabajo, incluso el más pleno de sentido, o sea, el que satisface las necesidades inmediatas, se consideró en su origen y hasta hace bien poco como *maldición*, no podrían admitirlo a pesar del hecho de que *su trabajo es más maldito* que todos los trabajos anteriores de la humanidad. Y no justo porque sean incapaces de experimentar al mismo tiempo algo como "positivo", o sea, sagrado, y como "negativo", o sea, sin sentido y como maldición.

III. LA LUCHA CONTRA EL SENTIMIENTO EN VEZ DE CONTRA LA COSA

§ 4

Extorsionadores del sentido.

Así argumentan, pues, millones (si se puede hablar de "argumentar", ya que este argumento jamás se formula explícitamente). Pero no todos los millones sufren —y como vimos antes, con toda razón— la falta de sentido. Volvamos, pues, a éstos.

Y dado que hay que empezar de inmediato con la explicación de que ese sufrimiento, a pesar de haberse convertido hoy en moda hablar sobre el sentimiento de la falta de sentido, no se toma en realidad en serio. Lo que ahí se pone de manifiesto, como ya se ha apuntado antes, es que se trata *sólo del sentimiento de la falta de sentido en vez de la falta efectiva de sentido*. Y cuando digo "trata", no me refiero sólo al tratamiento teórico, sino también al terapéutico.

Por lo general no se hace esta distinción: la exposición filosófica del problema queda a menudo completamente inarticulada. Pero puede valer como

regla que lo que vale no es la cosa misma, la *sentida falta de sentido* como situación que hay que curar, sino el *sentimiento de la falta de sentido*. Especialmente en Estados Unidos hay legiones de terapeutas —llamémoslos *extorsionadores del sentido*— que ven en la existencia de ese sentimiento su sentido de la vida, o sea, que viven de su existencia; y que no sólo afirman que curan ese sentimiento, sino que incluso anuncian sin vergüenza poder *dar sentido* a la vida. Y no necesitamos siquiera ir a buscar a estos miles, pues también nos llegan hasta Europa. A diario, a una hora determinada, fluye el desatino contra ese sentimiento desde las bocas radiofónicas de los triviales psicólogos, eclesiásticos y filósofos de todas las denominaciones, que cuando emiten su sinsentido sobre el “sentido” y sobre la “pérdida de sentido” se parecen como un huevo a otro. En general, todos están orgullosos, como modernos contemporáneos, de hallarse al corriente de la *tercera escuela psicoanalítica*, que ha entronizado como enfermedad actual el sentimiento de la pérdida del sentido en lugar del complejo de Edipo y de inferioridad. Y no sólo se presentan como los apóstoles de esa *tercera escuela*; incluso tienen la sorprendente audacia de poner en boca de Dios y de Jesús el vocabulario que sólo pueden haber extraído de los escritos del fundador de esa escuela, Victor E. Frankl,¹ pues la Biblia no conoce nuestro concepto de “sentido”; es una falsificación que pueden permitirse impunemente por los conocimientos, claramente escasos, de la comunidad radiofónica. Por supuesto, estos predicadores del sentido no tienen exactamente el mismo interés, pues utilizan expresiones que se contradicen entre sí de la manera más ruda: lo principal es que aparezca el término “sentido”; así, unas veces se dice que Dios o Jesús *es* el sentido (o cosa que es diferente, que el “sentido” de nuestra existencia es seguir a Dios o a Jesús). Pero un minuto después nos exhortan a aplicar *voluntad al sentido* (también ésta es una expresión de Frankl), cosa que desemboca lisa y llanamente en una contradicción, pues esta fórmula expresa sin ambigüedad que debemos o tenemos que buscar y encontrar o, mejor, inventar (según la expresión “dar sentido”) el sentido *por nosotros mismos* (escondido de manera insensata, Dios sabrá por qué *genie malin*). De hecho, hace poco ha fluido de la radio (no menos indulgente que el papel) la fórmula *self-made-man: cada uno es el forjador de su sentido*. Y no basta que estos predicadores radiofónicos de la tercera escuela de Viena nos aseguren, dándonos

¹ También admiro la fuerza y el coraje con que Frankl resistió el horror de los años de los campos de concentración. Pero eso no puede significar que podamos o incluso tengamos que considerar tabú las consecuencias teóricas extraídas de esas experiencias.

palmaditas en la espalda, que con sólo poner una *adecuada voluntad al sentido* ya habríamos conseguido la mitad del objetivo (“Donde hay voluntad, hay un sentido”: la misma fuente), también se osa hacer pasar esta expresión sinsentido-optimista, que naturalmente se aplaude con brío en Estados Unidos, como una exhortación de Dios o Jesús: hace poco, uno de estos sabios de Radiolandia incluso aseguraba que “propiamente” Dios pensaba en ese “*poner voluntad al sentido*” cuando nos creó; “propiamente”: está claro que el *magister* sabe mejor que Dios lo que éste tenía en mente, pero por desgracia aún no lo podía haber formulado tan bien como un *franklista*. El no creyente se cubre el rostro lleno de vergüenza.

Quienes nos animan a combatir el sentimiento de la falta de sentido —y de estos hay actualmente miles— no son mejores que lo eran los políticos, cuando a los hambrientos de la región del Sahel les daban el consejo de luchar contra su *sentimiento de falta de pan*: un cinismo que aún no se ha permitido ningún hombre de Estado. Y cuando los psicoterapeutas se atreven a engatusar con ese “*poner voluntad al sentido*” a los millones que pasan su existencia realmente sin sentido en los despachos o las fábricas o como parados ante la televisión, no son mejores que serían los hombres de Estado que recomendaran a los hambrientos un “*poner voluntad a saciarse*” y les dieran a entender que esa voluntad ya es la mitad del pan con que podrían saciarse enseguida si lo quisieran de verdad.

Miles de psicoterapeutas engañan con semejantes discursos solemnes a los pacientes que les consultan porque sienten crónicamente un “vacío de sentido”. En vez de conceder con honestidad a los pacientes: “Tiene razón, su sentimiento es legítimo. De hecho, para usted, la vida que lleva (como trabajador en la fábrica de agujas o como vitalicio *face lifter* o como vendedor de lotería) no tiene ningún sentido, por más que su actividad pueda ser útil para esta o aquella persona o aunque sea ‘humanizada’. Pero no crea que la expresión ‘sentido de la vida’, que usted utiliza, tiene algún sentido o que usted había tenido alguna vez antes lo que me transmite con tanto dolor como un objeto perdido; lo anterior no era una posesión de sentido, sino una situación en que usted no tenía hambre de sentido. O incluso, podría hacer que le prepararan una *prótesis de sentido* para un sentido supuestamente perdido. ¿Por qué presupone usted que una vida, además de estar ahí, también debería o podría ‘tener’ algo más, eso que usted denomina ‘sentido’? No deje que le hagan creer que podría *encontrar* su sentido de vida (pues no está escondido en ninguna par-

te; es más, no existe); o incluso que otro, por ejemplo, yo, el supuesto terapeuta, pueda encontrarlo para usted y, luego, implantárselo como un diente postizo. No, lo único que usted no ha perdido, porque jamás lo había poseído, tampoco puede *volver a encontrarlo* nadie con la mejor voluntad.¹ E incluso suponiendo que su vida 'tenga' un 'sentido': qué mezquino y contradictorio, por no decir inmoral, tiene que ser un sentido si se esconde tan profundamente (a pesar de que, en teoría, tiene el 'sentido' de servir como guía y justificación de su vida) que resulta ilocalizable e irreconocible, es decir, si falla totalmente respecto a su función. El trivial lenguaje filosófico usual prefiere utilizar la expresión sentido profundo y supone que la vida o el mundo debe tener un sentido semejante; pero el discurso de la 'profundidad' sólo surge de que la búsqueda del sentido, en cuanto sinsentido, se queda en suposición; por eso se escava siempre 'más profundamente': cuanto menos se encuentra, más profundo tiene que ser. Cuanto peor, mejor". Al respecto tengo que recordar que no son palabras más, sino más bien las ficticias de un psicoterapeuta honesto.

No, el *sentimiento de la falta de sentido* de la vida no es un síntoma que necesite un tratamiento, sino un sentimiento del todo justificado ante el hecho de la falta de sentido, un signo de la disponibilidad intacta a la verdad, por no decir directamente: *un síntoma de salud*. Claro que esta disponibilidad a la verdad, por paradójica que pueda sonar, exige que dejemos de buscar "sentido". En cualquier caso: los realmente enfermos —y hay cientos de millones— son quienes nunca han notado que llevan, de hecho, una vida sin sentido, o sea, quienes pronto aprendieron con éxito a vivir en la falta de sentido y a no esperar otra cosa.

Y en cuanto a los miles de terapeutas, se parecen a los *barkeepers* de los poblados del salvaje Oeste en que se agolpaban los buscadores de oro: esos dueños de los bares no excavaban en busca del supuesto oro, sino que lo encontraban gracias a los que acudían en su busca y que, en el 99 por ciento, se arruinaban. O con otra imagen: se parecen a los médicos que en vez de mandar a los ham-

¹ Sólo notamos el pan y el sentido cuando no están ahí. Aquí no podemos investigar este *primado de lo negativo*, tan importante para la conciencia. El sentido "tiene sentido" y se puede experimentar sólo en su negación. El que está saciado no es tan consciente de su no tener hambre como el hambriento lo es de su hambre. Estar saciado no corroe. Análogamente: el hombre feliz no es tan consciente de su "sentido", como lo es el infeliz de su vacío de sentido. Nuestras abuelas, que llevaban colgado de sus faldas a un montón de niños, no sólo no tenían tiempo para buscar el sentido de su vida, sino que ni se les ocurría que *debía* haber uno; tenían miedo del hambre y la enfermedad, pero no del vacío de sentido: éste es un lujo.

brientos a la posada, les suministran una inyección contra la sensación de hambre. A cambio de un honorario, claro.

§ 5

Sentido como medio. Café para el pueblo.

Pero, volvamos otra vez a Frankl. Éste observa justamente —y lo hace desde su experiencia— que en Auschwitz y en Dachau quienes estaban orientados por un "sentido" —y con esto se refería a los creyentes de cualquier color: tanto cristianos, como judíos, testigos de Jehová, comunistas o patriotas— eran los más capacitados para *sobrevivir* al horror. Habría podido hablar de *medios de supervivencia*, en analogía con los "medios de subsistencia". La consecuencia, que Frankl deduce de esta observación, aunque no la formule *expressis verbis*, sonaría así: para poder vivir y sobrevivir tendríamos que afirmar y fomentar cualquier *orientación a un sentido*, a cualquier *fe en un sentido*. Esto suena pluralista y tolerante y, por tanto, inofensivo e incluso recomendable; en cambio, para los filósofos esa postura es de todo punto inaceptable. Y lo es, porque de esa manera se proclama una completa indiferencia respecto a la pregunta sobre la verdad o no verdad de lo creído. Ya Lessing, que había enseñado en su fábula de los anillos¹ que los tres anillos eran "auténticos", había preparado la desdicha de la neutralización de la verdad (que sólo incumbe a los no creyentes); ya él había puesto la veracidad subjetiva del creyente en el lugar de la verdad de lo creído. Claro que, en comparación con la actual neutralización de la verdad, la suya aún fue inocua, pues no sólo define las tres religiones como igualmente verdaderas porque son *fe*, sino sobre todo porque *concuerdan* en el *credo principal*, el monoteísmo. Pero el pluralista actual, el psicoterapeuta actual ya no exige tampoco como condición ese común denominador. Para él, todo está ya en orden con sólo creer en general, tanto da que los dogmas se llamen "trinidad" o "sociedad sin clases". Esto significa que *afirma la fe en la fe*, en vez de la fe en determinados contenidos. Es decir, afirma *la fe en la capacidad de impulsar su supervivencia*.

¹ La fábula se encuentra en su obra *Natán el Sabio* (1779; trad. española de A. Andreu en *Selecciones Austral*, Espasa-Calpe, Madrid 1985), que además de ser una exposición sobre su idea de las "religiones del libro", es también un homenaje a su amigo, el judío Moses Mendelssohn (1729-1786), defensor de una convivencia de las religiones a partir de la razón común a todos los hombres. (*N. del T.*)

Por supuesto, no es casual que Frankl, con este postulado, haya provocado un eco tan fascinante en los países anglosajones. Desde hacía tiempo, el presupuesto de la tolerancia en estos países había consistido en que el tolerado *creyera, no importaba en qué*. Ya esto era una victoria de la fe como actividad anímica sobre la fe como credo con contenidos. De forma ingenua se supone ahí que todas las religiones son variantes de “creer” en la misma medida, cosa que no es cierto, pues “creer”, en el sentido actual, sólo apareció con el cristianismo. En cualquier caso: *no se exige una determinada fe, sino la determinación con que se cree*. La Inglaterra del siglo XIX todavía esperaba de los judíos inmigrantes que fueran judíos *ortodoxos*; naturalmente, los ortodoxos cumplían gustosos esta condición. Sólo con esta condición (por tanto, curiosamente, con el presupuesto de la no asimilación) fueron considerados con iguales derechos. E incluso en los años treinta de este siglo, el aspirante a un puesto universitario en Estados Unidos que dejaba sin rellenar en un formulario la pregunta *Religious affiliation?* quedaba relegado.

De hecho, Frankl habla como si proviniera de esa tradición. Ciertamente, ya no fundamenta de manera religiosa su dictamen a favor de creer (del *creer*, no de *la fe*), sino en exclusiva de forma puramente pragmática (cosa que, naturalmente, resulta muy familiar para los americanos pragmatistas). Toma partido por el creer no porque considerara, como Lessing, todas las religiones variaciones de una única verdad, sino porque, como constata no sin razón, todas las religiones confieren fuerza de la misma manera y porque a todas les es propio el mismo valor fortalecedor y terapéutico. Ése es, a sus ojos, su *sentido* común. Para él, las religiones no son “opio del pueblo”, sino *café para el pueblo*. Alguien ríe, pícaro, allá al fondo: el gran hombre que hace ya más de cien años afirmó que “verdadero” es sólo un camuflaje de “favorecedor de la vida”: el que impugnaba cualquier “sentido” y alejaba de sí cualquier fe, el primer padre del nihilismo, Nietzsche. El abismo entre ambos es infranqueable, pues mientras Nietzsche considera insostenible el concepto de verdad, porque, como él creía, acaba en la utilidad meramente biológica, Frankl, mucho más “positivo”, concede “verdad” o sea “sentido” a todo lo que “favorece la vida”, justo por esta cualidad. Quien se atrevió a poner en cuestión el concepto de la verdad fue mucho más atrevido que quien considera “pleno de sentido” todo lo que “favorece la vida” y para quien “toda verdad es buena”. Pero la cosa es todavía peor, pues Frankl proclama de manera expresa que (literalmente) *no hay ninguna situación que no tenga un sentido* (cosa que es más o menos incomprensible tras

su estancia en Auschwitz) y que *no sólo hay que encontrar sentido, sino que se puede*. Éste es, ciertamente, el mensaje más alegre que se le puede ofrecer a un hambriento de sentido. No es muy de extrañar que ese mensaje haya tenido y tenga una extraordinaria fuerza publicitaria y atractiva, en especial en el país de las *public relations*. De hecho, ese mensaje afirma: por miserable que te puedas sentir, no sólo es posible ayudarte a salir de tu situación de vacío de sentido, sólo aparentemente sin esperanza, o mejor, *siempre has tenido ya esa ayuda*, pues esa situación, aunque sea de forma oculta, se halla “plena de sentido”. (No es una cita.) Y ésta es, ciertamente, una doctrina, ante la que la expresión “opio para el pueblo” sería una gentileza ilícita.

§ 6

El “sentido artificial”.

Es cierto que Frankl subraya repetidas veces que el “sentido” no puede ser *inventado*, sino siempre sólo *encontrado* (y esto presupone que el “sentido” *está ahí* de alguna manera, una suposición que es un hueso duro para los filósofos). A pesar de esta afirmación metafísica, cuyas implicaciones ontológicas no atisba ni de lejos, Frankl aboga sin cesar por algo que en el mejor de los casos se puede definir como *sentido artificial*. Claro que con esto no me refiero a un sentido para el arte, sino a un *sentido producido artificialmente*, análogamente a la “materia artificial”, pues el sentido, que él aconseja a los pacientes, en especial a los jubilados, que son infelices por no poder ejercer ya su profesión (que no tendría sentido en el 99 por ciento de los casos) y que, sólo tras la interrupción de su anterior trabajo, se sienten del todo sin sentido, consiste la mayoría de veces en una *ocupación inventada*, tanto si les prescribe hacer bricolaje o coleccionar sellos. El término aceptado en general para esta actividad, que produce sentimiento y felicidad de sentido, es *hobby*.¹ Es difícil decidir si ante estos *hobbies* inventados tenemos que decir que *tienen* sentido o que *son* sentido. Ambas cosas son ciertas, pues por una parte *tienen* el sentido de hacer creer a los hambrientos de sentido que, haciendo algo –por lo demás, bien vi-

¹ Todos estos *hobbies* quedan fundamentalmente –esa es su *raison d'être*– retrasados respecto a la situación tecnológica del actual trabajo habitual, en cierto modo son intencionalmente rústicos, pues en el ejercicio de los *hobbies* tenemos que poder disfrutar –ése es su sentido– de lo que nos resulta envidiable en el trabajo “serio”, real, o sea, ver ante nosotros y hacer real el *éidos* de nuestro hacer.

sible-, también hacen algo pleno de sentido. Por otra, estar ocupado es el sentido de la ocupación y, con ello, el sentido de una vida, gracias al cual aún sigue viviendo a gusto el paciente que sufre de falta de sentido: "¡Si no tuviera mi colección de sellos!". Ciertamente, la ocupación es al mismo tiempo sólo un medio no para la producción de los productos del *hobby* (en el movimiento circular de la economía son superfluos y, por tanto, "sin sentido"), sino para la producción del sosiego o la felicidad del ocupado. *El producto es, pues, un medio para la producción de un trabajo aparente y no el trabajo el medio para la producción de productos*, como suele ocurrir. Ya se ve que aquí nos encontramos ante un fenómeno complejo e insólito. En cualquier caso, está claro que la relación entre ocupación y sentido se halla invertida: mientras forma parte de la ocupación "normal" (por ejemplo, la carpintería o la caza) realizar un objetivo (que es su "sentido"), aquí la ocupación, o sea, la *satisfacción mediante la ocupación*, se impone como meta. Mientras el que persigue una meta (ése es el sentido de su actividad) tiene como objetivo alcanzarla o realizarla, la terapia ocupacional tiene como objetivo producir de forma artificial o simular una meta para que el paciente se deshaga de la tortura del vacío de sentido mediante la apariencia de la persecución de esa meta. No es el paciente el que vive para su meta; más bien, la meta artificial (o el "sentido") sirve como medio para su vida. Evidentemente, la relación entre medio y fin, como se expresa en el dicho popular "Ningún fin justifica los medios", está superada. Hoy esas fórmulas simplistas resultan sin sentido, en la medida en que los fines se convierten en medios y los medios en fines; en que no sólo la meta de todas las actividades es producir medios, sino que también se inventan metas para ser implantadas como medios; y finalmente, en que se inventan ocupaciones para que sirvan al mismo tiempo como medios y fines. De pasada: hoy ya no es válido el postulado: "Ningún fin justifica los medios", sino al contrario: "Ningún medio justifica los fines". El hecho de que exista el medio "bomba atómica" no justifica su meta: su uso.

IV. LA LUCHA CONTRA EL VACÍO DE SENTIDO

§ 7

Ojeada sobre tres tipos.

1. La mayoría de quienes llevan una vida sin sentido aún no son conscientes de esa desdicha suya. *Mediante la vida que se les impone están impedidos para percibir su falta de sentido.* Por eso tampoco hacen nada en contra. O para ser más exactos: incluso lo que hacen en contra es algo que se les hace, o sea, algo que se les suministra. Con esto me refiero a que, en la medida en que están despojados de su autonomía, o sea, de la posibilidad de llegar a ser autónomos, tampoco son autónomos durante su supuesto "tiempo libre". Llevan a cabo su disfrute a la manera de esclavos, exactamente igual que su trabajo. Para qué se sientan ante su televisor, qué será de ellos con el consumo diario de televisión —pues naturalmente mediante ésta son configurados, es decir, convertidos en productos¹ y, además, en insuperablemente triviales—: todo eso no sólo no les interesa, sino que les resulta exactamente tan desconocido como la función de los productos de su trabajo. Nada es más horrible que ese colectivo: *No nos importa qué vaya a ser de nosotros.* De una falta de sentido, la del trabajo, pasan a la segunda, la del ocio, que por cierto aún tiene un sentido: el de ofrecer un alivio de la primera falta de sentido. Este alivio se ha convertido incluso en indispensable para ellos: ya no pueden vivir sin su consumo diario de televisión durante horas (según muestran las estadísticas, más del 75 por ciento de nuestros contemporáneos), pues no saben qué deben "hacer de sí mismos". No es ninguna exageración hablar de *ocio por imposición*, en analogía con el trabajo por imposición.² Y no sólo aceptan esta imposición y con gusto, sino que incluso hacen valer una reivindicación directamente moral de las mercancías de ocio que se les suministra en casa. *A su supuestamente sagrado derecho al puesto de trabajo corresponde su supuestamente sagrado derecho a un puesto en la televisión.* Así lo hace la mayoría de millones.

2. Una minúscula minoría (por más que su número es alto en términos absolutos), como hemos visto, permite que se le haga creer que su sentimiento, muy justificado, de vacío de sentido es una enfermedad. Y esa minoría se dirige a los "extorsionadores del sentido", a los terapeutas, para ser curados.

¹ Véase el capítulo dedicado a la televisión en *La obsolescencia del hombre*, volumen I.

² Véase el capítulo dedicado al individuo en este mismo volumen. Publicado por primera vez en *Merkur*, en marzo de 1963.

3. Queda un tercer grupo, que ciertamente, comparado con el primero, es pequeño, pero es el más llamativo por su ruidoso carácter *outsider*: el de los que asumen¹ la miseria de su falta de sentido o, para ser más exactos, escapan de su miseria; y que superan el escapismo (que ya está organizado con la industria del ocio, pero que aún no está integrado en la vida pública) hasta el punto de que *caen fuera de la sociedad*. Me refiero a los miles que consumen hachís o heroína o que, como hippies o flippies, van vagabundeando hacia Oriente o acuden en masa a las diversas sectas: los grupos "TM" (Transcendental Meditation), Ananda Marga, Earth Play, secta Mun (anticomunistas patrocinados por la CIA), Children of God, Jesuskindern, Scientology Church o como se puedan llamar las doctrinas, prácticas y grupos salvíficos que no es casual que procedan sin excepción de los Estados Unidos. Es innegable la credibilidad de la afirmación de estos millones, en el sentido de que se aferran a la jeringuilla o se adhieren a esas sectas porque ya no pueden soportar la falta de sentido de su vida. Tras el fracaso de los intentos, a lo largo del siglo XIX, de hacer la vida humanamente digna o, al menos más digna, por medio de revoluciones políticas; en especial, tras la experiencia de que la *alienación* (dado que ésta, en el 90 por ciento, procede del desarrollo técnico y no de las relaciones de propiedad) no tiene los más mínimos visos de desaparecer o sólo de disminuir, tampoco en los países socialistas, no es ninguna sorpresa que se recluyan en un puro estado de ebriedad no sólo totalmente apolítico, sino ni siquiera utópico. Sorprendente es, por el contrario, el hecho de que el número de los escapistas haya sido, hasta hoy, todavía relativamente bajo y que el movimiento aún no haya arrastrado consigo a cientos de millones. Pero este hecho se funda —y soy consciente de que me repito— en la cosa misma, es decir, en que *la mayoría de ellos, por su miseria, están excluidos del conocimiento de su miseria* y en que *se hallan demasiado enfermos para reaccionar ante eso justo con una "enfermedad", como los toxicómanos*.

§ 8

Comparación con el denominado "dolor universal".

A menudo, cuando en algunos coloquios he tomado en serio y considerado importante la frustración de la juventud actual, se me ha consolado o des-

¹ Ciertamente, si también éstos sólo se figuran que lo hacen de manera espontánea, sin organizaciones de tipo mafioso, que les dieran los medios y los manipularan, tampoco existiría este tercer grupo.

pachado con las palabras sin sentido (pues un mal no resulta menor por el hecho de ser un mal pasado) de que ese fenómeno no es en verdad nada serio o excepcional, pues *dolor universal* ya lo hubo también antes, incluso siempre.¹ ¿Está justificada esta objeción? ¿Se trata hoy de un *dolor universal*?

No, pues el dolor, la melancolía, el disgusto y la indignación de quienes, en el siglo XIX, padecieron ese dolor universal aún no se referían, como la actual enfermedad, a la "falta de sentido" de la vida y el mundo, sino a su *miseria*, sobre todo, a la *preponderancia del padecimiento creatural respecto a cualquier placer creatural*, como expresó de manera tan patética Schopenhauer. La actual miseria, en cambio, como hemos visto al principio, es consecuencia de algo por completo diferente: por una parte, de que tenemos que pasar nuestra vida con trabajos que no nos importan y, por otra, consecuencia de que estamos insertos inevitablemente en un "universo de medios". *Para los enfermos de dolor universal, la vida y el mundo son sin sentido porque son miserables. En cambio, para nosotros, los actuales, el mundo y la vida son miserables porque son sin sentido*.

Y a pesar de todo, los dos tipos coinciden en algo: ambos son *apolíticos, revolucionarios frustrados*. Dado que el enfermo de dolor universal no tomaba en consideración (la mayoría de veces, no le estaba permitido y, por tanto, no podía tomarla) la situación que padecía: denunciar la situación política-social o intervenir en ella violentamente sustituía ese "objeto verdadero" de su crítica por otro más general y, por eso, paradójicamente mucho más inocuo, a saber, por el mundo: "*mundanizaba*" la *miseria social*. Así, insoportable no era el gobierno reaccionario o la miseria física de la población, sino el universo. Y *sublimaba su denuncia en lamento*: de su indignación hacía un "valor cultural", cosa que por supuesto jamás era mal acogido por los dominadores. De hecho, ningún censor, por severo que fuera, tuvo nunca algo que objetar contra un documento literario, filosófico o musical del dolor universal.²

¹ Este sentimiento, que habría sido un importante capítulo en la *historia de los sentimientos* (en vano anunciada por mí como *desideratum* hace ya veinticinco años), lo han sufrido no sólo pequeños románticos lacrimógenos, sino hombres de la grandeza y diversidad de Byron y Heine (por no hablar de Schopenhauer). Sin duda, este afecto representó la primera manifestación del sentimiento contra la euforia del progreso que empezaba a florecer en la filosofía, las ciencias naturales y la técnica de su tiempo.

² Del revolucionario de Dresde, Wagner, surgió el compositor de *Tristán*, que había transformado su indignación política en una nostalgia —por lo demás, fundamentalmente irrealizable—, que (precisamente por no poder cumplirse) creció de manera tan espantosa que parecía representar la nostalgia del mundo entero.

De hecho, también hoy se trata de un mecanismo de sustitución semejante: quienes sufren la *falta de sentido* de su trabajo, ocasionada por la técnica, y su *no ser nada más que medio en el universo de medios*, falsifican su miseria, sustituyen el objeto de su malestar de igual modo, pues en vez de reconocer o combatir el estado del mundo "técnico" como la raíz, se limitan a lamentar o incluso a cancelar su propio estado anímico, ocasionado por el estado del mundo, o sea, a *alejarse del vacío de sentido*. También ellos son revolucionarios frustrados, por más que tal vez esta expresión sea incluso demasiado honrosa, pues dejando aparte a unos millares de jóvenes americanos, en los que se "superpusieron" la militancia política y la drogadicción, y otros miles, que a partir del escenario contrario a la guerra de Vietnam se han saltado las normas sociales y lo han transformado en un escenario de drogas, sólo la minoría había empezado (claro, por razones políticas) como oposición política. Más bien la mayoría, "dejando izquierdistamente a un lado" la política, cayeron directamente en el escenario de las drogas o el de las sectas.¹

Y también de éstos es cierto que no son del todo inoportunos para el *establishment*, cosa que, a su vez, es plausible, pues una investigación seria de las raíces del sufrimiento chocaría con la técnica y, naturalmente, ningún *establishment*, ni occidental ni del Este, podría permitir un ataque masivo contra ésta. Aquí y allí, como si el papel de la técnica no hubiera cambiado en ciento cincuenta años, se ridiculizan las más mínimas posiciones de la crítica de la técnica igual que si fuera el más obsoleto *antimaquinismo*. La misma causa tiene el hecho de que en América haya una oposición tan positiva contra la propagación del psicoanálisis, por cuanto trata el vacío de sentido como un estado curable psicológicamente, sea de manera individual o en *group therapy*, en vez de considerarlo como efecto de la técnica; y que, al mismo tiempo, en la Unión Soviética el psicoanálisis, que se había proscrito durante medio siglo, ya no sea juzgado con tanto desprecio como antes. De hecho, sería poco sorprendente que los gobiernos de los países altamente industrializados, también tanto los occidentales como los del Este, permitieran o incluso patrocinaran, en deter-

Y de esa espantosa e irrealizable nostalgia (en la medida en que sólo era *placer de* y, por tanto, infinita, en vez de ser *placer por*, o sea, temporalmente limitada) extrajo una dulzura tan infinita, que incluso nosotros, los bisnietos, que estamos por completo desilusionados y ya hace tiempo que adivinamos el mecanismo de la falsificación, 125 años más tarde no somos inmunes a ella.

¹ Asimismo éstos dan una expresión musical a su angustia, pues en la música rock (también ya antes en el jazz) imitan el ruido desenfrenado y el sincopado ritmo cósmico de las máquinas, que choca contra el ritmo humano, para identificarse orgiásticamente con él.

minadas condiciones, la industria de las drogas de la misma manera que lo hacen con la industria de la diversión, no tan diferente de aquella, pues a sus ojos (tanto los occidentales como los del Este) *el consumidor de drogas es menos peligroso que el disidente activo* y el consumo de drogas podría abortar el estallido de agitaciones políticas. Pero con ello nos estamos anticipando.¹

En efecto, tenemos que volver de nuevo a la diferencia entre las dos miserias: la del dolor universal y la del sufrimiento por la falta de sentido. Esta diferencia confiere a esta última un perfil muy preciso.

Cuando los que sufrían el "dolor universal" preguntaban por algo —claro que, más que preguntar, la mayoría de veces se lamentaban—, lo hacían siguiendo una buena tradición de la teodicea: por qué existen la miseria y las penas de las criaturas, sus enfermedades y su condición mortal. O sea, por el *sentido de lo negativo*. Los que en la actualidad preguntan por el sentido (si es que lo hacen) no lo formulan así, pues *no preguntan por el sentido del sufrimiento, sino —y ésta es una diferencia considerable— por el de la existencia misma, que no les resulta sin sentido por el tormento del sufrimiento, sino al contrario: les resulta insufrible porque es insentido*. Digo "es", no "consideran", pues *a priori* —ya hemos mostrado al principio por qué razón— parten del hecho de la falta de sentido que para ellos es indubitable.²

Pero estos se diferencian de quienes sufren el dolor universal, de manera igualmente fundamental que de los otros no asimilados: los revolucionarios, pues ya no se les ocurre construir un mundo que podría tener un sentido para ellos o para el que ellos podrían tener un sentido. En vez de realizar una *nueva vida, se refugian en un mero experimentar, en la experiencia de situaciones, en que su pregunta por el sentido ya no se responde de forma negativa; o en que no sufren ya la falta de sentido, porque en ellos no predomina ya una falta de sentido, cosa que en verdad no significa que ahora reconozcan positivamente o*

¹ Ya en 1959 desaconsejé al piloto de Hiroshima Claude Eatherly tomar los productos químicos a que le obligaban en un hospital de veteranos para combatir sus escrúpulos políticos y morales. Lo que se le prescribe al enfermo, se le permite al sano. Pero en la era del "terror suave" semejante permiso es siempre una especie de recomendación. Al respecto, véase mi *Off limits für das Gewissen*, 1960, *passim*.

² Una razón añadida de que partan de la *existencia como sufrimiento*, en vez de la *existencia del sufrimiento*, es el hecho de que en su mayoría proceden de la burguesía, para la que el sufrimiento físico no tiene un papel relevante y no pasa hambre ni de estómago ni de sexo. En ella, cuando aparece un sufrimiento físico, es más bien siempre *consecuencia de la enfermedad del vacío de sentido*: huyendo de la pregunta sobre el porqué, se dan a la droga, con la que se depravan o mueren realmente. Los actuales proletarios lumpen, como se pueden ver en las estaciones del metro de Nueva York o Berlín, no proceden, como tampoco los terroristas, del proletariado. Había que introducir el término *burguesía lumpen*.

disfruten un sentido determinado, sino únicamente que, durante sus condiciones, se mantienen en una *dimensión neutra en cuanto al sentido*. Definir estas condiciones (que ellos denominan *high*) como *ebriedad* sería dejar de lado el asunto, pues en ese término resuena demasiado lo dionisiaco. Lo que buscan y, probablemente, encuentran no es, una vez más, un *paradis artificiel*, sino el puro *nirvana*. Y esto es válido no sólo de las condiciones producidas por las drogas, sino sobre todo de todas sus actividades (si se pueden denominar así los actos que tienen como meta la *autopasividad*): tanto de su música estruendosa, con la que acaban “fuera de sí”, como de su sexualidad.¹ Dado que van en busca de la nada, no se puede negar cierta justificación a su inclinación al budismo, ya cotidiana sobre todo en Estados Unidos, a pesar de la insuperable falta de cultura de la historia de las religiones de los “apóstoles”.

§ 9

Opio, religión para el pueblo.

Ya pasó el tiempo en que cabía definir la religión como *opio para el pueblo*. Hoy, por el contrario, el *opio* (aquí lo utilizamos en representación de todos los tipos de droga) más bien se ha convertido en *religión para el pueblo*. Lo que van buscando y experimentan en el éxtasis no es (a pesar de que dejan atrás, al menos de momento, la desgracia de la falta de sentido) el “sentido”: *nadie, al regresar de un “viaje”, ha transmitido nunca haber experimentado* la ausencia de la falta de sentido o, dicho positivamente, un “sentido”, *el del mundo o el de la propia existencia*. Más bien todos informan “sólo” de la *beatitud* que habían experimentado. Y ésta es evidentemente absoluta, o sea, no tiene nada que ver ni con el sentido ni con la falta de sentido. No hay duda alguna: la condición contraria a lo insoportable del vacío de sentido no se llama “posesión de sentido”, sino *felicidad* o, para ser más exactos, *felicidad artificial*. Desde hace unos quince años vivimos —los toxicómanos G. I. en Vietnam o los niños de las flores eran nuestros ominosos precursores— en una *era eudemonista* o, mejor, *hedonista*. Cosa que, en la medida en que la posibilidad de una catástrofe universal crece

¹ Por lo demás, a pesar de su total *eliminación de tabús* (por primera vez en la historia universal), ésta permanece excepcionalmente impersonal y alejada del amor. Los *partners* son intercambiables como píldoras, lo que se admite con una sinceridad nítida en anuncios de búsqueda de otras parejas. Pero dado que ningún orgasmo puede durar tanto como un *viaje* de drogas, no hay *partner* que pueda competir con éstas.

de día en día, y también es más generalmente conocida a diario, es no sólo extraña, sino escandalosa: Pero si ante esa fatalidad se vacila eufóricamente en vez de con espanto, no es porque no se conozca el peligro o a pesar de que se conozca, sino más bien *porque se conoce*.

La felicidad, que nuestros padres y abuelos, como también nosotros mismos, aún nos habíamos prometido con la transformación de la sociedad humana en una humanamente digna, se la procuran ahora con *píldoras e inyecciones de trascendencia*. Y supongo que *no sólo lo pueden, sino que a menudo les está permitido, cuando no incluso lo deben*, pues esos *beatíficos* despolitizados y des-moralizados no son mal vistos por el *establishment* político. En cualquier caso mejor vistos que lo eran los opositores políticos. Se hace pasar el opio como religión para el pueblo, cuando no incluso se introduce y promueve de manera positiva como tal. Al piloto de Hiroshima se lo alimentaba con tranquilizantes, para impedirle pensar (supuestamente, “de manera enfermiza”) en las implicaciones morales y políticas del lanzamiento de bombas en que había participado. O sea, para des-moralizarlo y des-politizarlo. Es difícil dar crédito a la afirmación de que el US High Command en Vietnam se esforzó en vano en frenar el consumo de drogas, al que se había acostumbrado una parte considerable de los G. I. allí presentes. El High Command solucionó problemas más difíciles en Vietnam. Claro que, no afirmo que el mismo organizara en secreto, como fue el caso en Molusia, el tráfico y consumo de drogas; pero sí que cerrara ambos ojos ante el mercado negro, porque confiaba en que los drogadictos no se convertirían en rebeldes, sino que participarían en todo, incluso en las “misiones” más sangrientas, sin devanarse los sesos sobre su sentido o sinsentido o sobre su moralidad o inmoralidad. En todo caso, lo cierto es que esos *medios contra la falta de sentido* han servido y se han acreditado *como medios contra el disenso* y como *medios para construir una lealtad incondicional*, o sea, como *medios de asimilación*. Por lo demás, es interesante la distinción entre la táctica en el Este y en Occidente: mientras aquí se deja que se divulgue el trastorno espiritual para abortar el trastorno político y evitar que aparezca el disenso, allá se encierra a los disidentes u opositores políticos como supuestamente trastornados psíquicos. Es cuestión de gusto decidir cuál de las dos prácticas es la más alentadora.

Pero no sólo se trata de que el opio se haya convertido en religión para el pueblo; al contrario, lo cierto es que —y con esto parece que volvamos a la ver-

sión original de esta fórmula— las innumerables *sectas religiosas* que surgen especialmente en América pero que ya invaden todo el hemisferio occidental, no llevan a cabo nada diferente ni mejor que esas drogas, o sea, que funcionan como opio. Por supuesto, con esto no me refiero —ése fue el sentido original de la fórmula— a que la clase dirigente alimente a quienes no pueden permitirse las costosas drogas para mantenerlos mansos como corderos, con el sucedáneo más barato de la “religión”; más bien me refiero a que las nuevas sectas (que, a decir verdad, no surgen en el “pueblo”, sino en la clase media) se han asemejado estructuralmente a las drogas, es decir, a que lo único a que llegan los sectarios, sin ser conscientes de ello, es a la *condición* psíquica a que son trasplantados con sus drogas y rituales; a que, en comparación con esto, los dogmas se han convertido en insignificantes y se echan por la borda sin grandes pérdidas. En el mejor de los casos, los dogmas y rituales desempeñan el mismo papel que las drogas y hoy, en la medida en que se pueden conseguir como mercancías, la mayoría de veces son un sucedáneo de las drogas más obsoleto y lerdo. Es cierto que *aún* hay cientos de sectas que propagan ciertos “dogmas triviales”, aparentemente nuevos, pero la mayoría de veces recalentados;¹ y digo *aún*, pues su número aumenta a diario y el crecimiento (procedente de la historia del protestantismo) de grupúsculos religiosos sólo hoy parece haber alcanzado su punto culminante. Pero la multiplicidad engaña. Estoy convencido de que los cientos de miles que creen que necesitan una determinada fe, un “anillo auténtico” como vehículo para trasladarse a su anhelada condición de nirvana y que sólo *su* anillo *will do the trick*, sólo tratan de creérselo, pues los dogmas se han convertido en intercambiables. Es pura casualidad que un sectario Mr. Smith se contagie con el dogma de la secta A y Mr. Miller con el dogma de la secta B; una casualidad como la de que a Mr. Smith se le ocurra y crea en el *veronal* y Mr. Miller en el *geronox*. Un dogma tiene el mismo efecto que cualquier otro; el 99 por ciento son sin más puros *placebos*: una afirmación, que Smith y Miller, aun siendo enemigos declarados, naturalmente rechazarían con el mismo fervor e indignación que les equipara. En cualquier caso, *los contenidos de fe son degradados a medios de ebriedad y nirvana*, que, dicho filosóficamente, son *ἀνὲν λόγου* y están al mismo nivel que los medios de alimentación y de sueño.

¹ Si: triviales, pues los fundadores de sectas son generalmente poco cultos; la mística se ha degradado a fenómeno de clase media y los seguidores de las sectas son analfabetos, no a pesar de sino por leer las hojas de la secta.

V. EL SENTIDO DEL CONCEPTO DE SENTIDO¹

Que se espere o incluso se exija de la propia vida o de las criaturas o de los estados o del discurrir histórico o incluso del universo como un todo que no sólo sean, sino además que tengan un sentido, es cualquier cosa menos una dualidad obvia. Para quien puede liberarse de todos los prejuicios que le ha insuflado el lenguaje circundante y cotidiano y es capaz de pensar, por ejemplo, como un marciano, que visita la tierra, esa duplicidad es aún algo sumamente sorprendente. ¿Cómo surgió el concepto “sentido”? ¿Qué sentido asociamos al mismo?

§ 10

El monopolio del sentido.

Para orientarnos, preguntémonos primero por qué (o de qué) sentido no se pregunta *nunca*. Globalmente, podemos responder de entrada, por supuesto de manera enigmática: *jamás por el sentido de lo “positivo”*. Jamás o, al menos, casi nunca, se ha propuesto la pregunta de para qué existe el mundo como un todo, cuál es su “sentido” (por más que los filósofos estaban profundamente inquietos por su existencia o contingencia). O ¿para qué existe la vida? O ¿para qué este pueblo o aquel otro?² O ¿las encinas o las moscas o las medusas? O incluso, ¿*esta* mosca o *esta* medusa? O también, ¿qué sentido tiene *este* o *aquel* incidente en la vida de *esta* o *aquella* medusa? Quien así preguntara, cierta-

¹ Antes de empezar mis propias reflexiones, propongo algo fundamental sobre el significado del término “sentido”. Por lo general no se tiene claro que el término se utiliza con dos significados diferentes, que sin embargo no se pueden distinguir entre ellos, de manera que se cae en un inextricable sinsentido. La aclaración del concepto tiene un significado que va mucho más allá de lo lingüístico. 1. Se dice que algo (a), por ejemplo, una parte *tiene* sentido para otra (A), por ejemplo, un todo. Y 2. que algo (A), por ejemplo un todo, *es* el sentido de algo otro (a), por ejemplo, de una parte. Evidentemente los dos usos del mismo término son diferentes. Más exactamente: tienen una relación recíproca. Con esto me refiero a que, cuando algo (a) *tiene* un sentido para algo otro (A), este (A) *es* el sentido de (a). Ejemplo: una tecla *tiene* un sentido para el piano (y sin éste sería un objeto sin sentido, un *odradek* káfkiano). El piano *es* su sentido. La parte *tiene* sentido para el todo; éste *es* su sentido.

² Sólo Hegel, poniendo *a priori* lo contingente, propuso la temeraria pregunta por el sentido de la civilización egipcia o romana, es decir, por el papel que desempeñaron esas civilizaciones tan ensalzadas en la historia humana para el desarrollo del espíritu del mundo. Incluso creyó haber respondido a esas preguntas.

mente sería considerado un insensato; pero ¿por qué? De hecho, hay algo positivo por cuyo sentido se preguntaba y no se considera sin sentido preguntar por su sentido: el *hombre*. Evidentemente, el sentido del sentido estaba circunscrito de forma antropológica, pues se preguntaba por el papel del hombre en el cosmos y no por el de la mosca. Desde el punto de vista de la historia del espíritu, este antropocentrismo es fácilmente explicable, a saber, por medio de la referencia a la antropología del Antiguo Testamento, todavía hoy viva, que no sólo elevó al hombre a señor de todo, sino también el ser, para el que han sido creados todos los demás seres y, por tanto, también es su "sentido". Si se contempla este monopolio del sentido con los ojos del científico de la naturaleza, por ejemplo, de un darwinista, en vez de con los del científico del espíritu, en verdad eso resulta simplemente estúpido. Nadie puede creer en serio que algo tan fundamental como el "sentido" se pueda adjudicar en cierto modo como atributo contingente precisa y exclusivamente a la especie, una entre millones, a la que por casualidad se pertenece; que la *humanidad*, en cierto modo como "pueblo elegido" en medio de todos los seres, como único γενοϋς pertenezca al "tarrito metafísicamente bueno", mientras los demás millones de especies y seres vivos, desde las amebas a la ballena, por no hablar de las plantas, tienen que contentarse con quedar apiñados en el "tarrito metafísicamente malo", el de los que no son portadores de sentido.¹

§ 11

*Sentido = lo que se tiene en mente. La muerte del sentido.*²

Pero ahí utilizamos un concepto de "sentido" aún del todo ininteligible. Sólo entendemos el concepto cuando tenemos claro que "sentido" no fue en origen

¹ Heidegger, el último que ha preguntado por el sentido del hombre, sigue siendo también un nieto del antropocentrismo veterotestamentario, pues le ha adjudicado el papel románticamente arrogante desde el punto de vista ontológico de *pastor del Ser*. Su tesis, un siglo después de la aparición de *Origin of Species*, representa el culmen del antinaturalismo, que se da en la filosofía no religiosa actual. Evidentemente, el hombre, si es un *pastor* ontológico, no pertenece al rebaño del ente, o sea, no pertenece a la naturaleza. Ciertamente, esto es sólo inofensivo y metafísicamente cómico. En cambio, peligroso y temible es la *metafísica del industrialismo*, que descansa de igual modo en el Génesis, que concede al hombre el "sentido" de ser *explotador del ente* y ve el *sentido del ente* en ser *materia prima para el hombre*.

² "Tener en mente" es la traducción que damos de la expresión alemana *im Sinne haben*, donde aparece el término "sentido" (*Sinne*). Hay que tenerlo presente para entrever el juego que establece el autor al respecto. (N. del T.)

algo abstracto, sino algo "psicológico", si se puede hablar así. Con esto me refiero a que la primera pregunta no fue: "¿Qué sentido *tiene* esto o aquello?", sino "¿Qué tenía en mente Dios cuando creó o despachó o incluso probó esto o aquello?". Sin el supuesto de uno "que tiene en mente", la utilización original del término "sentido" sería sin sentido; y esto también es válido aún para millones. Incluso a nosotros, los ateos, nos resulta difícil concebir "sentido" sin esa hipóstasis, cosa que ciertamente no significa que por el "sentido", o sea, para creer en un "sentido", tengamos que volver a hacernos religiosos, sino al contrario, que sólo nos está permitido utilizar la categoría "sentido" (si hay que hacerlo) con la máxima prevención, pues apenas se puede responder en qué ha de consistir el sentido de "sentido", de *meaning*, si no se concibe al mismo tiempo un Dios que tenga algo "en mente". De hecho, nuestro concepto de sentido sólo es deducible de manera histórica, pero no es explicable filosóficamente. Aun tampoco los creyentes en el sentido están tan seguros del sentido en que hablan de "sentido", pues una y otra vez aseguran (extrañamente, con cierta fatuidad patética) que, *por lo general, el sentido permanece "escondido" y, con ello, incognoscible, un hecho cuyo sentido naturalmente habría de ser cuestionado*. Pues ¿dónde está escrito que forma parte del sentido del sentido que éste sea "secreto"? ¿Qué tenía Dios en mente cuando creó el sentido, pero lo dejó escondido? No se pueden eliminar del mundo estas preguntas con la puerilidad del "sentido profundo". El porqué de que, habitualmente, el sentido sea considerado secreto es de igual modo un misterio que sólo se puede ventilar cuestionando el sentido de la categoría "sentido".

El coraje de admitir y proclamar junto con la "muerte de Dios" también la muerte del sentido; el coraje que ya Nietzsche hace cien años propuso como prueba de madurez del hombre moderno, a saber, admitir que nosotros, en cuanto "no imaginados", vamos a la deriva por el océano del ente; un coraje que, a excepción de los científicos de la naturaleza (que a menudo no tienen claro hasta qué punto son inadvertidamente atrevidos y casi nunca hablan *expressis verbis* sobre las consecuencias ateas de su actividad), sólo muy pocos de nosotros han logrado. Y como se ha dicho, por lo general tampoco los científicos de la naturaleza, pues rellenan de inmediato con la omnipotente *causalidad* el vacío producido con la pérdida de la intencionalidad divina, con lo que ponen una máquina universal, que funciona de manera plácida y ordenada, en el lugar del desierto océano universal. Tampoco han visto que la existencia de esa máquina pudiera ser de igual modo sin sentido, deslumbrados por la be-

lleza de la necesidad.¹ En cualquier caso, nosotros, que no somos científicos de la naturaleza, hemos mantenido el concepto de “intencionalidad” bajo la etiqueta de camuflaje “sentido”; pero como hemos dicho, la convertimos en una intencionalidad sin alguien que la imaginara, la *des-deificamos*.

§ 12

Sentido = justificación secularizada.

Sólo ahora, después de haber aclarado el sentido original de “sentido” como lo que Dios tenía “en mente”, resulta clara nuestra afirmación inicial, que sonaba enigmática: casi nunca se ha preguntado por el sentido de lo *positivo*. Con esto me refiero a que la pregunta por el sentido se ha encendido casi en exclusiva ante la existencia de lo negativo, ante el mal y lo horroroso, cuya existencia, *prima vista* (pero también *ultima*), no se podía compaginar con el tener en mente, o sea, con la voluntad de Dios y exigía la justificación.²

Nunca se hubiera llegado al concepto de “sentido” si sólo hubiera existido lo positivo en el mundo. Los hermanos sanos de Job no habían tenido ningún motivo para preguntar qué había tenido en mente Dios respecto de su bienestar. Sólo Job, rascándose sus llagas, *necesitaba* la pregunta por el sentido y sólo él *podía* plantear esa cuestión. Mientras Lisboa estuvo en pie, a Voltaire no se le ocurrió ni en sueños preguntar cómo podía justificar la existencia de la ciudad sana, o sea, investigar el “sentido” de la ciudad de Lisboa. Tras la devastación de la ciudad, en cambio, interpeló a Dios y le conminó a justificar la

¹ Aquí sólo podemos hacer referencia a la insegura reacción, que a menudo se invierte de improviso en algo teológico diletante, de muchos científicos de la naturaleza ante la “crisis de causalidad” provocada por la teoría cuántica.

² El hecho de que hoy cuestionemos radicalmente tanto lo más universal y preguntemos por su sentido (con Schelling y Heidegger: “¿Por qué existe el ente y no más bien nada?”) como también lo más particular (“¿Para qué estoy yo propiamente ahí?”) deja claro que percibimos ambas cosas y, por tanto, todo como algo *contingente* y, por tanto, negativo: como hechos, que necesitan justificación, de la misma manera que las catástrofes naturales necesitaron una justificación a ojos de Leibniz o Voltaire. Las respuestas clásicas (de Plotino) como las modernas (Leibniz) han desembocado en la solemne afirmación, que nunca suena del todo honesta, de que no existe ningún mundo que no contenga también algo malo; de que el mal es la levadura sin la cual nada fermenta; de que el mal a menudo, dicho con el Fausto de Goethe, “hace el bien”; de que el mundo que contiene lo malo es el mejor mundo de los posibles; finalmente, de que la libertad para el mal es el precio de la libertad (positiva) del hombre. Sin esta tradición de respuestas, nunca se habría podido llegar al optimismo de Hegel, que une de manera tan peculiar “sentido” y “negatividad”: su filosofía ha sido la coronación de una tradición de la mala fe.

catástrofe. Cuando se desvaneció esta idea de la justificación, no quedó nada en su lugar, sino sólo la del “sentido”, de manera que podemos decir: *La pregunta por el sentido es la versión secularizada de la pregunta de la teodicea. O la camuflada pregunta de la justificación del ateo.*

§ 13

Excursus sobre el “para”.

Por supuesto tiene pleno sentido hablar de “sentido”. Dejando aparte que se puede hablar con razón del “sentido” de un texto —sólo que este “sentido” es harina de otro costal—, tiene por completo sentido hablar del de los *aparatos*. Ciertamente, los aparatos poseen este sentido sólo porque ha habido alguien (véase más arriba) que tuvo algo “en mente” cuando los creó, y porque hay usuarios que tienen “en mente” hacer algo con ellos.

Pero en este sentido, los hombres (o nuestra existencia) no tenemos ningún sentido. Casi nadie se atreverá a afirmar que Dios o nuestros padres, cuando nos crearon, tuvieron “en mente” algo determinado en el mismo sentido que el cerrajero que produce llaves para un uso determinado (que es, justo, su “sentido”); que nos trajeron al mundo sólo para que nosotros, como aparatos, *lleváramos a cabo determinados fines, que están fuera de nosotros* y que se denominan “sentido”. De hecho, hoy no podemos pronunciar con ingenuidad el título *El destino del hombre*, que Fichte escribió aún sin vacilar. Si en la actualidad lo hiciera alguien, demostraría una *megalomanía antropológica*, pues (dejando aparte que ya no reconocemos a nadie que nos destine) la expresión supondría algo de extrema improbabilidad y jamás demostrable, a saber: que nosotros, pequeños insectos en la superficie de un planeta de tercer orden que gira en torno a un sol de tercer orden, signifiquemos algo, por supuesto algo decisivo, para el universo extrahumano. Es absolutamente sin sentido hablar de un “destino” no sólo “del hombre”, sino del individuo, como si a cada uno de nosotros se nos hubiera puesto en la cuna una determinada función, o sea, un determinado “sentido”. Tales cunas benditas ya no existen (si es que las hubo alguna vez). Hoy necesitamos oficinas de trabajo y orientaciones profesionales, que (a menudo con ayuda de ordenadores) “determinen” qué puesto libre (si es que lo hay) tenemos que ocupar por razón de la situación económica global y local. Afirmar que el trabajo, que se nos ha asignado mediante un aparato, sea nues-

tro "sentido", resultaría de un cinismo insuperable a pesar de la palabrería del "sacrosanto derecho al puesto de trabajo".

Si antes dije: "No llevamos a cabo ningún sentido que esté fuera de nosotros mismos", lo hice porque, si calificamos algo como "pleno de sentido", siempre pensamos en que eso debe tener sentido *para algo*. Sin semejante "para", el discurso del "sentido" es sin sentido: no hay un "sentido que flota libre", en cierto modo no referido a nada. Las manos tienen su sentido *para* el organismo (o sea, *ése es su sentido*). La tecla tiene su sentido *para* la máquina de escribir (o sea, *ése es su sentido*). Los esclavos tenían su sentido *para* los dueños de las plantaciones. Posiblemente, los mismos señores, si se les hubiera dicho *to have a meaning* y hubieran entendido (cosa improbable) la expresión (igualmente improbable), habrían protestado con vehemencia. Y eso porque *tener sentido para...* significa siempre *ser heterónimo*, ser medio para una meta, ser no-libre. ¿Es de verdad tan seguro que tener sentido sea un predicado honorífico y que no tener ningún sentido sea una merma? *A fin de cuentas, ¿no desemboca tal vez nuestra búsqueda de sentido en la búsqueda de un empleo*, por más que denominemos "profundo" este sentido (porque no lo encontramos) y nos adornemos a nosotros mismos con ese epíteto, porque vamos dando vueltas buscándonos en vano?

VI. LA ITERACIÓN

Si reconocemos que "tener sentido" siempre es "tener sentido para...", llegamos de forma inevitable a un hecho frustrante que amenaza con convertir en un sinsentido cualquier atribución de sentido. Denomino este hecho la *iteración del sentido*. Me refiero con esto a que, en la medida en que no queremos contradecirnos, no podemos evitar empujar la pregunta sobre el sentido de un estadio al próximo, y de éste al siguiente y así *ad infinitum*. Si el sentido de A consiste en servir a B, tenemos que suponer, para reconocer ese sentido de A, que también a B le corresponde un sentido, pues sería un sinsentido tener sentido para algo que en sí mismo es un sinsentido, etcétera. Ciertamente, aparte de nosotros, los filósofos locos, no hay nadie que, por estar obligado lógicamente, se sienta obligado también en plano moral a repensar esa iteración y sacar consecuencias de esa reflexión. Por lo general, los no filósofos se conten-

tan con tener sentido para algo, por cuyo sentido no preguntan. En eso consiste la *limitación moral* del hombre actual, que he denigrado *ad nauseam* tanto en *Endzeit und Zeitenende* como en otros ensayos de este volumen. Por otra parte, sin embargo, parece como si también la idea de la *iteración ad infinitum*, la idea de no saber cuál será la última consecuencia de las consecuencias de las consecuencias de las consecuencias de mi hacer, o sea, qué "sentido" tiene en última instancia mi hacer y de qué soy responsable a fin de cuentas; parece, digo, que también esta idea *desmoraliza*, pues quien cae en ella y cede queda despojado de la capacidad de seguir actuando en general.

Así, parecemos condenados a elegir entre el horizonte demasiado estrecho y el demasiado amplio, entre la puntualidad de la vida y la perspectiva infinita, entre *limitación moral* y *desmesura moral*. Por supuesto, ésta es una alternativa terrible, una aporía que no se puede solucionar, sino sólo cortar como el nudo gordiano. Con esto me refiero a que, en cuanto seres morales, no nos está permitido actuar *sub specie* del *nunc* ni *sub specie infiniti*; a que nos las tenemos que ver con el espacio del tiempo "entre ahora y eternidad". De la misma manera que está claro que hemos de vivir y actuar en un espacio de tiempo que va más allá del ahora puntual (o sea, tenemos que preguntar: ¿cuáles son los efectos de los efectos de mi actuación, es decir, cuál es su "sentido"?), también está claro que no nos está permitido (prescindiendo por completo de que no podemos) repensar *ad infinitum* esta iteración de la responsabilidad. Dicho de manera pragmática: *probablemente la categoría "sentido" sólo tiene sentido si nos blindamos contra la iteración sin fin*, si lo utilizamos en un horizonte limitado y le adjudicamos sólo un sentido pragmático.¹ Cae dentro de lo normal que la madre, que ve el sentido de su vida en la crianza de sus hijos, no pierda el tiempo preguntándose qué sentido tendrán sus hijos y, luego, los hijos de éstos, etcétera. Y probablemente, no sólo no tiene la obligación de proseguir esa absurda cadena de ideas; al contrario, si (de modo incomprensible) se viera tentada por esa iteración, tendría que resistirse a esa tentación.

¹ Si no lo hacemos, la idea sigue así: si hubiera algo último, en que algo penúltimo viera su "sentido", de eso último ya no se podría afirmar que "tiene" un sentido, pues sólo "sería sentido", sea lo que sea lo que signifique la profunda frase retórica "ser sentido". De hecho, nadie, fuera de Hegel, ha preguntado por el "sentido del todo" o ha tenido como él la temeridad o la ingenuidad metafísica de responder en teoría la pregunta. Pero naturalmente su respuesta "la autorrealización del Espíritu" tampoco es inmune a la cuestión de la iteración. La pregunta sobre qué sentido ha de tener esa autorrealización y para qué es igualmente tan poco justificable como imposible de responder. Frente a Dios, nunca se ha planteado la pregunta sobre qué "sentido" tiene él. Y eso porque no habría nada superior *para lo que* él podría tener sentido. (Cosa que no ha impedido que haya innumerables libros de *drugstore* con el desvergonzado título *The meaning of God*.)

No, no estamos ante la alternativa entre el ahora puntual y la infinitud. Pero esto no significa que retiremos el postulado de la iteración. Si tampoco estamos obligados a vivir y trabajar *sub specie infiniti*, sí que tenemos que salirnos del ahora y ponernos manos a la obra en un *espacio de previsión y responsabilidad* muy amplio, a menudo imperceptible, sólo imaginable, a menudo ni siquiera imaginable, sino sólo pensable (y con “nosotros” me refiero aquí a todos nosotros, a cada uno de nosotros que trabajamos en la producción, desde el “inculto” hasta el ministro de Obras Públicas). Tenemos que prever incluso lo que no vemos con los ojos. El imperativo de hoy suena: ¡*Anticípate!* Sólo hoy se ha convertido Prometeo, con cuyo nombre había abierto el primer volumen (pues el nombre significa: el que piensa por anticipado), en nuestra figura simbólica moral. La pregunta por el “sentido” de nuestro hacer, en especial de nuestro trabajar, desemboca en la pregunta anticipatoria: ¿cuál es el efecto del efecto del efecto de la utilización de la parte del producto, que yo coproduzco y cuya producción parece (pues me tiene ocupado) dar “sentido” a mi vida? El verdadero sentido de mi hacer, por particular y momentáneo que pueda ser, es el *último* efecto, el que llega tras una cadena de iteraciones. De nuevo tomo el ejemplo anterior: el sentido de mi trabajo en la parte de la máquina de una máquina, cuyo sentido consiste en producir otra parte de la máquina y, además, para una máquina que es necesaria para la producción de un arma de aniquilación, cuyo sentido a su vez consiste en la liquidación de millones de personas; digo, el último sentido de un trabajo que parece tan inocuo en el primer trozo minúsculo consiste en el efecto final del producto final, a pesar de que éste está muy alejado de mí, espacial y temporalmente, y a pesar de que, durante el trabajo, yo me había concentrado sólo en la producción impoluta del primer trozo. *El último sentido de un modesto gesto manual puede llamarse “genocidio”.*

Como vemos, no necesitamos llevar hasta el final la iteración. El sentido de mi trabajo no reside en lo infinito, sino sólo en lo muy alejado. La verdad moral reside en medio, entre el ahora y la infinitud. Al igual que se nos requiere pensar más allá del ahora puntual, también es superfluo seguir empujando *ad infinitum* la pregunta por el sentido. Si reconocemos como último sentido de un producto, en el que colaboramos, la aniquilación de la humanidad, ya sabemos lo que tenemos que hacer y, por tanto, lo que hemos de dejar de hacer. La ulterior pregunta, por ejemplo, la de *qué sentido ha de tener que haya una humanidad y no, más bien, que no haya ninguna*, tiene pleno sentido a lo sumo

en el ámbito de la razón teórica (por más que no sea posible responderla), pero *ningún interés para la “razón práctica”*. Al moralista no le interesa. Éste se contenta con la penúltima. Y puede decir que “por suerte”, si consigue organizar algo para el penúltimo estadio.

Por supuesto, no me hago ninguna ilusión. Cerca del cien por cien de todos los trabajadores —y ahí incluyo también a los científicos, ingenieros y hombres de Estado— consideran una ocurrencia irrisoria semejante idea de la iteración, semejante pregunta por el sentido alejado de su hacer (en la medida en que se les ocurra tal idea). Sin embargo, lo que denominan “ocurrencia” es la exigencia del momento y de todos los momentos, que tal vez aún se nos han concedido a los hombres. Dado que desde 1945 se trata del *to be or not to be* de la humanidad, ciertamente no es pagar demasiado caro exponerse al ridículo mediante esa “ocurrencia”. “Si un día yo”, se lee en el filósofo molúsico Mo, “ya no fuera motivo de risa, me espantaría, por la sospecha de haber dicho algo falso o por haber dejado de decir algo justo”.

LA OBSOLESCENCIA DE LA UTILIZACIÓN

1979

Conviene hacer dos inversiones:

I

Ciertamente, la máxima "*Ningún fin justifica los medios*" (que contradice el principio, se supone que jesuítico, "el fin justifica los medios") conserva su validez, como siempre. No menos importante, si no incluso más, es su inversión: "*Ningún medio justifica el fin*".

Ejemplo: el hecho de que exista el medio de aniquilación y de extorsión "bomba atómica" no representa ninguna justificación de que vaya a ser puesto en marcha para los fines que le son inherentes.

Es indiscutible —este motivo fue uno de los de Truman, cuando en 1945 se decidió a utilizar los dos medios "disponibles" para la devastación de Hiroshima y Nagasaki—, es indiscutible recomendar o llevar a cabo la realización de un fin porque la no utilización de los medios que se tienen a disposición para ello, en los que se ha "invertido tanto" (es decir, la población que paga los impuestos), resulta un *derroche*.

Lo mismo vale de los denominados "reactores nucleares", bombas nucleares de relojería con fecha de explosión indeterminada. Quien para evitar un derroche aboga por la puesta en marcha de reactores nucleares aún no "arrojados" —cosa que hacen una y otra vez los cancilleres centroeuropeos—, no tiene un nivel moral superior al de Truman. Pero esto no basta. Quienes se posicionan a favor de la sistemática y "*óptima construcción de reactores nucleares*" —este cinismo no es de mi cosecha— lo hacen también porque se espantan ante la idea de que la energía, que se *podría* producir, sería obstaculizada en su posibilidad por la renuncia a la construcción. No sólo la no utilización de instalaciones ya disponibles, sino la no producción de *posibles* instalaciones les parece un derroche inadmisibile.

El problema con que pronto nos veremos confrontados ya no será el de la escasez de energía, sino el del *exceso de ésta*. No tendremos a disposición, como todavía hoy, las reservas de materias orgánicas como carbón o petróleo, sino fuerzas naturales inagotables como la energía solar. En eso estamos completamente de acuerdo Robert Jungk y yo. La pregunta de mañana reza así: “¿Tendrá necesidad la industria de tanta energía como se podrá producir (más exactamente: ordeñar o, aún más exactamente: recogerla llovida del cielo)? ¿Podrá necesitarla?”.

No se limitarán los materiales y energías que apaguen las necesidades, sino al contrario, las necesidades, pues éstas no se pueden ampliar *ad infinitum*, como hoy todavía se considera natural. Ya en la actualidad la *reserva de necesidades*—*sit venia verbo*— es tan escasa que, propiamente, hay que producirlas; esa producción de necesidades se ha convertido incluso en una de las ramas más potentes de la producción, pues sin su existencia resultarían inútiles los productos que apagan las necesidades. Pero incluso si fuera posible una ampliación infinita de las necesidades, no tendría absolutamente ningún sentido, excepto para la economía, que las necesita.

La competición para la que tenemos que prepararnos ya hoy se jugará entre necesidades (limitadas) y fuentes de energía (ilimitadas). Las necesidades tendrán que intentar *estar a la altura* de las fuentes de energía (la metáfora es desagradable, pero indispensable). No perforaremos en busca de *untapped sources*—que brotarán gratis o casi gratis—, sino de *untapped needs*. No rezaremos por el pan de cada día, sino por el *hambre de cada día*. No será necesaria la energía para garantizar la producción, sino al contrario: producir para impedir que se derrochen las energías, que fluyen de los grifos de energía, que no se pueden cerrar. Nuestra tarea no será procurar o crear energías, sino crear tareas, cuyo fin es impedir que el *quantum* de energía en expectativa quede en barbecho. Pronto el lamento del aprendiz de brujo: “¡No me liberaré de los espíritus que invoqué!” ya no se referirá sólo a los aparatos de la catástrofe, sino a las energías disponibles como tales, pues su simple carácter colosal será catastrófico.

Naturalmente, estas formulaciones mías, que por lo general son variaciones sobre un único tema, como la mayoría de mis formulaciones, llegan demasiado pronto. También serán ridiculizadas, no como pronósticos, sino como diagnósticos erróneos. Pero pueden esperar con paciencia. Quienes todavía hoy

las ridiculizan haciendo murales con el demonio de la escasez de las energías, son de ayer.

Será necesaria una nueva virtud y sabiduría, a saber: soportar la situación en que se puede (supuestamente, se debe) recibir más de lo que se puede llevar a cabo. *Moderación: no ante la escasez, sino ante la sobreabundancia*. Ciertamente, dudo de que consigamos educarnos para una cultura de la moderación. Antes que obsequiar al huésped, tendremos que retorcer nuestro estómago.¹

¹ La expresión tiene sentido si se toma en consideración que habitualmente se utiliza al revés, es decir: es preferible retorcerse el estómago para poder dar algo al huésped, o sea, aunque se pase hambre, hay que ofrecer algo al huésped. (N. del T.)

LA OBSOLESCENCIA DEL NO PODER

1975

Cuanto más atrás queda mi primera formulación de lo que denominé *desnivel prometeico* (a saber, la desproporción entre nuestra capacidad de imaginación y producción; el hecho de que podemos imaginar menos de lo que podemos producir), más claro tengo que con ello había expuesto sólo un especial subcaso dentro de un grupo de desproporciones características de la humanidad actual. La fórmula utilizada en su momento: *El hombre es menor que él mismo* se verifica no sólo en la discrepancia tratada entonces. No menos importante es, por ejemplo, *el desnivel entre la capacidad de destrucción y construcción*; con esto no me refiero, como dicen por ejemplo los banales aduladores de lo "positivo", a que por desgracia podemos destrozarnos más que construir, sino al contrario: a que, por desgracia, en algunos ámbitos de nuestra existencia, sumamente importantes, *podemos construir mucho más de lo que podemos destruir*; a que *es fácil construir y, en cambio, muy difícil destruir* (por invertir una expresión cursi). Naturalmente, esta inversión tiene que sonar provocativa, tanto más por cuanto la dice un hombre que es considerado víctima de una *idée fixe*, porque desde hace treinta años no se ha cansado de referirse a la posibilidad de un suicidio atómico de la humanidad. Si, a pesar de esta advertencia jamás interrumpida, afirmo que el hombre puede construir más que destruir, no hago claro está una simple revisión o, incluso, una inversión de mi principal tesis apocalíptica. Más bien lo que pienso es que, a pesar de las indescriptibles dificultades que tuvimos que superar antes de que tuviera lugar el primer test de explosión, afrontamos dificultades incomparablemente mayores o, mejor, somos sin más *incapaces de destruir, de anular lo que se creó en su momento*. In-

capaces, porque nuestro *know how* permanecería indestructible, por más que (una hipótesis casi sin sentido) no poseyéramos ninguna cabeza nuclear. La idea permanece, vence Platón.

Así pues, también aquí vale: *el hombre es menor que él mismo*; pero en este caso se demuestra menor porque no puede recomponer la situación de la pérdida inocencia nuclear; y no lo puede (como se definió originalmente) porque puede "imaginar menos que puede producir". En resumen: somos incapaces de no poder ya lo que se pudo en su momento. *Por tanto, no nos falta poder, sino no-poder.*

LA OBSOLESCENCIA DE LA MALDAD

1966

§ 1

El aprendiz de brujo metamorfoseado.

El título del tema sobre el que fui invitado a hablar era originalmente: *Sobre la religión en la era técnica*. Aún no había llegado a la segunda página de mi texto, cuando decidí darle el subtítulo *El aprendiz de brujo metamorfoseado*. Trece años después, al revisar el texto, he sustituido el título principal por éste: *La obsolescencia de la maldad*.

Está claro que se podría tratar fácilmente el tema "Religión en la era técnica"; es decir, se podría describir empírica, tal vez incluso estadísticamente, cómo les va a las religiones universales y a las comunidades religiosas más pequeñas en este mundo que se ha convertido en hipertécnico, o cómo les va *a pesar de* su hipertecnificación; qué lugar ocupan aún en este mundo, si y cómo se posicionan respecto al fenómeno "técnica", si hay —cuáles son— teorías religiosas o eclesiásticas sobre la técnica; y si, por último, se sirven con o sin éxito de los logros técnicos, como por ejemplo, la televisión.

Sobre estos problemas y hechos hay muchas personas, en especial eclesialmente activas, que saben más que yo. Ni pregunto a las iglesias existentes, ni investigo qué piensan de la técnica; mi tratamiento del tema es, a pesar de mi notoria irreligiosidad, incomparablemente más directo. Lo que afirmo es que las dos transformaciones que hay que constatar hoy son:

1. la transformación que ha llevado a cabo el hombre como productor, como parte y víctima de ese mundo técnico suyo,

y 2. la transformación que ha experimentado el mundo con su tecnificación;

y son de una naturaleza tan fundamental, que los conceptos, con cuya ayuda se han tratado, se pueden y, tal vez, se tienen que definir como teológicos.

Antes de abordar este problema de religión, quisiera hablar sobre nuestra relación respecto al actual mundo tecnificado.

No es preciso recordar lo que Goethe describió en su famosa balada *El aprendiz de brujo*: un *famulus* ha espiado la fórmula mágica de su maestro, que metamorfosea un palo de escoba en un siervo que trabaja de manera autónoma. Sin preocuparse de las consecuencias de su acción –pues lo que le interesa son únicamente el gusto por el poder y la utilidad inmediata de lo metamorfoseado, no la fórmula de la retro-metamorfosis–, el *famulus* pronuncia la palabra mágica y ordena al aparato, que tiene a su disposición como un robot, ir a buscar agua para llenar la bañera. Y mira por dónde, el metamorfoseado obedece: se pone a trabajar de forma autónoma o, mejor, obedece *demasiado bien*; en definitiva obedece *terriblemente bien*, pues por más autónomamente que pueda desempeñar su oficio, *no es suficientemente autónomo para renunciar a su autonomía*; en breve: conoce tan poco el *camino de vuelta* como su señor, el aprendiz, que lo ha puesto en marcha. Automática y ciegamente y sin interesarse lo más mínimo por los efectos de su acción, el palo marcha hacia la fuente para llenar su cubo, vuelve para vaciarlo, arriba y abajo, sin parar. Le es indiferente que sus chorros vayan en aumento hasta convertirse en cascada, que amenacen con anegar la casa y la calle: eso no lo *ve* siquiera por un momento; a diferencia de su supuesto dueño, el aprendiz de brujo, que empieza a entrever lo que ha puesto en marcha, a saber: haber evocado a un espectro, sin saber *cómo* o, mejor, *si* puede volver a librarse de él. Sin embargo, esa tardía intuición suya y el pánico en que se ve envuelto resultan inútiles, incluso peores que eso, pues cuando se abalanza hacia su siervo, tan terriblemente haciendo, para detener su acción antes de que sea demasiado tarde y trata de neutralizarlo, cortándolo por la mitad, sólo consigue lo contrario de lo que se proponía: en vez de poner fin a una urgencia, la duplica; en efecto, *cada* mitad del siervo se metamorfosea de inmediato en un siervo *completo* y, en vez de uno, hay dos, que se ocupan del asunto de la inundación. Próximo a ahogarse y ya por completo desesperado, el aprendiz llama a gritos al maestro. Que éste, en el último momento, llegue en verdad en su ayuda y, pronunciando la fórmula de la retro-metamorfosis *sei's gewesen* [que vuelva a ser lo que fue], detenga la catástrofe en el último momento es un *happy ending*, con el que el aprendiz no se había atrevido a contar y con el que a nosotros, los contemporáneos, no nos está permitido contar; pero nos estamos anticipando.

Pues bien, cuando hace medio siglo, en el instituto, aprendíamos de memoria *El aprendiz de brujo*, por supuesto no imaginábamos que los textos podían llegar a ser más verdaderos que lo que habían sido el día de su redacción; que la balada de Goethe sería ahora mucho más realista que en su tiempo; y que, al cabo de siglo y medio, la humanidad entera se habría metamorfoseado en un ejército de miles de “aprendices de brujo” y el mundo mismo en un ejército de miles de “espectros”. Ciertamente, sería ilusorio creer que en la actualidad, por fin, ya lo sabemos. Al contrario: *hoy, nosotros, los aprendices de brujo, no sólo no sabemos que no sabemos la fórmula de desencantamiento o si no hay ninguna, sino que ni siquiera sabemos que somos aprendices de brujo*. Y no lo sabemos porque el principio de la actual *información negativa* –ésta es incomparablemente más amplia que la información positiva y se lleva a cabo sin cesar mediante el suministro de informaciones en apariencia positivas– es no revelarnos que directamente somos aprendices y que los aparatos manipulados por nosotros son directamente “espectros”, en la medida en que –y éste es un nuevo paso– esta distinción aún tenga sentido, pues como no nos hemos dado a nosotros mismos la orden de nuestra loca acción *no somos siquiera “aprendices”, sino “espectros”*. Y tampoco se nos revela que ahora fracasan aprendices y espectros y que sólo falta una minucia, un “maestro”, que pueda revocar lo sucedido.

§ 2

Irracionalismo como moral.

Habrà quien se escandalice por mi utilización de la metáfora goethiana de los “espectros” y me reprochará que soy ingenuo y que no reconozco que ya quedó atrás el tiempo del “irracionalismo” y que vivimos en la era de la ciencia y la técnica racionalista. Pero esta metáfora escandalizará en exclusiva a los mismos “espectros”, es decir, a aquellos cuya esencia sin esencia consiste en haber sido despojados de su *ratio*. De hecho, hoy el irracionalismo sólo triunfa y lo hace justo por la forma de nuestro trabajo. *No sabemos siquiera que no sabemos lo que hacemos como trabajadores*. Si esto no es irracionalismo (y no sólo como teoría triunfante, sino *como situación de la humanidad*), ya no sé lo que significa este término. Evidentemente, este irracionalismo no es un residuo de un pasado irracionalista. Más bien *debe su existencia* –cosa que ocurre por pri-

mera vez en la historia— *al mismo irracionalismo*, es decir, a las ciencias, la técnica y la organización del trabajo. Dado que por razón de estos factores trabajamos desconectados y sin una pre-visión; dado que siempre pensamos únicamente (y queremos, debemos y podemos pensar) en lo que tiene que ver con la exigencia momentánea de nuestra tarea especial, que nos está asignada por la división del trabajo, y nunca en cambio en lo que está “fuera” —tanto en sentido espacial como en la consecuencia temporal—; y dado que no somos conscientes de este hecho y, como ya hemos dicho, no sabemos que no somos conscientes del mismo, nuestro irracionalismo ha alcanzado un “grado” que ningún irracionalismo había alcanzado antes.

¿O es que quizás nos comportamos racionalmente cuando contribuimos a la producción del producto A, pero no reflexionamos, incluso deseamos no saber cómo podría desarrollarse ese producto (simplemente por el hecho de estar ahí)?

¿Y si no reflexionamos sobre lo que ese producto podría tener que ver con nosotros o con nuestro estilo de vida o con el de nuestros hijos?

¿Y cómo podría cambiar el mundo como un todo por la existencia de ese producto?

¿Y qué otros productos podrían ser necesarios a causa de su existencia?

¿Y si la supervivencia de la humanidad estuviera amenazada por su existencia?

¿Y si ese riesgo extremo que tal vez se asume se ignora, porque el sistema de la economía y, con éste, el del dominio podría dañarse con la interrupción de la producción de ese producto?

Vuelvo a preguntar: ¿nos comportamos racionalmente, cuando nosotros —y en este nosotros incluyo al 99 por ciento de la actual humanidad activa— cumplimos nuestros “deberes”, sin plantearnos esas preguntas? ¿Quién se las plantea ya? ¿Quizás los científicos? ¿Los que suministran los fundamentos de la técnica y la producción e insisten en acentuar que sólo hacen *ciencia pura*, es decir, que no quieren *ensuciarse* —¡por Dios!— con la idea de qué uso o abuso se podría hacer de sus descubrimientos y defienden con apasionado interés ese desinterés programático? Por supuesto, hay excepciones: un par de miles de grandes científicos se devanan los sesos con este problema de conciencia, pero no son representativos de nuestro mundo actual. ¿O tal vez son los trabajadores quienes se plantean esas preguntas? ¿Los trabajadores, que sólo son empleados para maniobras específicas y a menudo no ven en absoluto el producto

terminado y es en verdad comprensible que no se interesen por la naturaleza de los productos, por sus efectos y los efectos de estos efectos, y a quienes no se les puede reprochar esa indolencia, pues saben que si rechazaran colaborar, siempre habría otros dispuestos a sustituirlos y dejar que les pagaran por su trabajo y su desinterés?

No, si vivimos en un mundo de total irracionalidad —y, por tanto, como aprendices de brujo—; si, imprudentes y sin previsión, asignamos a nuestros “palos de escoba” las funciones más extravagantes y “espiritistas”; si no tenemos claro que esos “espectros”, una vez evocados, ya nunca nos tendrán en cuenta: entonces *no nos comportamos de manera racional, a pesar de que vivamos en un sistema de máxima división del trabajo y extrema racionalización, sino porque vivimos en semejante sistema racional.*

Así, el irracionalismo es hoy incomparablemente peor que cualquiera anterior. Mientras a principios del siglo XX se trató de una teoría de moda (defendida por algunos presuntuosos filósofos exaltados e incultos como Klages), de la tesis de que, con ayuda de la *ratio*, jamás podríamos penetrar hasta el “núcleo esencial” (cosa que los pensadores serios nunca habían afirmado), hoy se trata del principio de *todos* los contemporáneos, al menos de todos (¿y quién no formaba parte de eso?) los que tienen algo que ver con la *producción*: y ahí se encuentran los dueños de *trusts* no menos que los físicos y éstos no menos que la entera clase trabajadora del mundo. Y lo que este nuevo irracionalismo afirma no es nuestra incapacidad de subyugar, pensando, esto o aquello, es decir, no la insuficiencia de nuestra *ratio*, sino (en la medida en que lo que ésta representa se pueda calificar como “afirmación”) la *inoportunidad del pensamiento*. Consiste, pues, en el postulado: *¡No debes hacer ningún uso de tu ratio!* Para ser más exactos: *¡No debes pensar en las consecuencias de tu acción, por más que sean accesibles a tu pensamiento o, mejor, justo si y porque podrían ser accesibles a tu ratio!* Por tanto, el irracionalismo actual no es una doctrina teórica más (contra la teoría). Más bien es una *prohibición*; y precisamente, una prohibición que (tanto en Occidente como en el Este) se crea e inocular metódicamente. No es que no podamos saber esto o aquello, proclama el irracionalismo actual; más bien es que no *debemos* saberlo. *Irracionalismo como moral.*

No nos engañemos. Lo que Goethe poetizó como un excepcional acontecimiento extravagante, horripilante y digno de una balada, nos sucede a nosotros ininterrumpidamente, nos pasa sin cesar, en la medida en que aún podemos hablar en general de "pasar", pues decir "pasar" sólo tiene sentido cuando *lo que pasa sobresale como excepción del trasfondo de una cotidianeidad inocua y normal*. Y éste es, hoy, el caso. Lo que convierte a nuestro tiempo en extravagante es lo contrario: que lo absurdo, en vez de extrañar, es justo la regla; que los "palos de escoba", provistos de autonomía, y por tanto los aparatos (tanto en el sentido administrativo como en el físico-técnico), o sea, las centrales nucleares, los misiles atómicos, los aparatos espaciales, las grandes empresas industriales, que se necesitan para su producción, forman de forma conjunta nuestro mundo *cotidiano*. Hay millones de personas que viven de que la producción de estos aparatos se haya convertido en autónoma; la economía de continentes enteros se derrumbaría si la producción de esos objetos se acabara de repente. Todos estos hechos no son, hoy, excepciones, sensaciones, que se puedan cantar a manera de baladas como el suceso sensacional que Goethe cantó.

Y de igual modo forma parte de la regla, de la cotidianeidad, que no pensemos en rebelarnos contra lo que nuestros "espectros" hacen y exigen de nosotros. *Al contrario, en la efectividad autónoma, o sea, automática de nuestros productos, que a ojos de Goethe aún era algo horripilante, nosotros vemos algo normal o, mejor, alentador*; es decir, la garantía de que también nuestra propia existencia funcionará sin dificultades y de que se nos quitará de encima el peso de nuestra propia responsabilidad, que percibimos ya como algo arcaico, como una moda de ayer.

Y, por último, a eso se añade que a estos "espectros" les es inherente ampliarse y multiplicarse; o sea, que no sólo son tan independientes de nosotros como lo fueron directamente desde su "nacimiento", sino que son cada vez más independientes; y viceversa, que nosotros somos cada vez más dependientes por su poder e independencia acumulativos. Goethe, al hacer que el robot partido en dos siguiera trabajando como un robot doble, ya vislumbraba ese tipo de acumulación. Ya sabemos que los aparatos se mueven por lo general por la tendencia a funcionar como en engranaje y a unirse en *redes*

(como se dice en la técnica electrónica).¹ Y esto vale de igual modo para las redes mismas, es decir, que también éstas, a su vez sin tener en cuenta lo que podrían causar con ello, se entretajan en redes de un orden superior. En resumen: mientras en Goethe aparecía un único y solitario palo de escoba, autónomo de manera extraordinaria (y, luego, un par de palos de escoba), nosotros los actuales vivimos en un *denso (y cada vez más) bosque de palos de escoba. Y como no hay ninguna posibilidad de talar ese bosque o de escapar del mismo, éste es nuestro mundo*.

Felices aquellos tiempos, pues, en que cabía presentar, como Goethe, el suceso del robot a modo de un horripilante caso especial, en vez de como el cotidiano *modus operandi* del mundo; y en que aún se podía tratar en forma poética ese problema, lo que hoy ya resultaría problemático, incluso tal vez incongruente (en el sentido del dicho sobre la lírica después de Auschwitz); tiempos felices en que, sin correr el riesgo de ser escarnecido como ingenuo e irrealista, uno podía permitirse introducir la figura de un *maestro*, o sea, de un hombre, que domina el antídoto mágico y que sólo necesita abrir sus labios para hacer posible una vez más el *happy ending*. ¡Tiempos felices, de verdad! Comparado con nosotros, los actuales, incluso el mismo *aprendiz de brujo*, a pesar del profundo apuro en que se metió y de la aguda desesperación con que reclamaba ayuda, *todavía es una figura envidiable*. Sin embargo, ¿qué significa aquí "a pesar de"? Al contrario, es envidiable porque, a diferencia de la humanidad actual, aún percibe con sus ojos el peligro que ha evocado; pues todavía comprende que hay un motivo de desesperación; y porque, en consecuencia, aún hace el intento de detener lo que ha puesto en marcha o que estuvo a punto de provocar. Comparada con nuestra situación, la del aprendiz de brujo de Goethe era una simple calamidad, un episodio excitante.

Y ahora preguntará usted: ¿Qué tiene que ver todo esto con la *religión*? La respuesta que doy a esta pregunta, como ya he anunciado al principio, será diferente de la que, probablemente, usted espera. Incluso si fuera importante acla-

¹ Véase en este mismo volumen el capítulo dedicado a la obsolescencia de las máquinas.

rar la actitud que las religiones existentes adoptan¹ ante nuestro *status* de aprendices de brujo y de la metamorfosis de nuestro mundo en un mundo robotizado, me parece incomparablemente más importante decir que *la misma situación en que nos hemos metido es un "religiosum"*. Claro que esto suena extraño en boca de un hombre notoriamente antirreligioso. Lo que quiero decir es que la metamorfosis de que aquí se trata es tan fundamental que para su caracterización no bastan ya categorías diferentes de las teológicas, al menos prestadas por la teología. ¿A qué me refiero en concreto?

En primer lugar, a que con ayuda de los aparatos creados por nosotros mismos (y no sólo los atómicos) nos hemos hecho iguales a los dioses, incluso *iguales a Dios*. Ciertamente, "iguales a Dios" sólo en sentido negativo, pues por supuesto no se puede hablar de una *creatio ex nihilo*,² sino más bien de que somos capaces de una *reductio ad nihil*, en cuanto destructores, nos hemos convertido realmente en *omnipotentes*, pues en verdad podemos definir como "omnipotencia" el hecho de que nosotros (o, más exactamente, nuestros "palos de escoba", los aparatos que hemos evocado) podemos eliminar la humanidad entera; de que podemos aniquilar cuanto hemos sido desde Adán, nuestro pasado; y de que somos capaces de superar incluso el terrible *futuro anterior* de Salomón (habremos sido) por el futuro sin futuro (no habremos sido). De hecho, todo lo que desde hace un siglo se ha considerado como supuesto *nihilismo* ha sido pura palabrería cultural frente a esta posibilidad de *aniquilación*. Nietzsche y también el toscamente serio Heidegger no resultan serios ante el trasfondo de esta posibilidad. No importa *lo que* creemos o no creemos, *si* creemos en algo o no creemos en nada: tanto nuestro *status* en el mundo como también el que ha adquirido el mundo por el *factum* de la técnica han cambiado de forma tan radical que ya no bastan otros conceptos que sean los religiosos para su definición.

En segundo lugar, a esta omnipotencia nuestra, de tipo completamente nuevo, corresponde una *impotencia* de tipo completamente nuevo.

"¿Qué significa esto?, oigo objetar. "Claro que somos impotentes en cuanto mortales; siempre lo hemos sido". Ciertamente. Pero esta referencia a nues-

¹ Por lo demás, no conozco ni una toma de postura de organizaciones religiosas que vaya más allá de las solemnes trivialidades. De la misma manera que el problema social, *descubrirán* también el problema de la técnica con un siglo de retraso, para luego, a pesar de ello, predicar *ex cathedra*. El problema de la supervivencia es demasiado serio como para dejarlo en manos de los especialistas de la vida eterna.

² Sobre la creación de lo nuevo por parte del hombre, véase la introducción.

tra buena, vieja y comprobada impotencia y mortalidad procede por lo general de quienes consideran oportuno difuminar la monstruosidad de la nueva situación. La respuesta a esa objeción es: no todas las impotencias son iguales entre sí; no todas las mortalidades son del mismo tipo y de la misma dignidad. De ninguna manera es lo mismo si somos impotentes o mortales, en cuanto criaturas de un Dios o la naturaleza, o si lo somos por nuestra propia acción. Con esto me refiero a que, hoy, no somos primariamente seres "mortales", sino "asesinables". Lo sucedido en Auschwitz e Hiroshima puede ser eliminado de la memoria (en la medida en que haya entrado en ella); y eso es lo que ha ocurrido de hecho. En cambio, no se puede eliminar la *posibilidad de su repetición*. Desde lo que sucedió allí —es decir, desde hace ahora unos veinte años— el así llamado morir natural se ha convertido en un obsoleto favor especial y la posibilidad del violento autoexterminio de la humanidad es incesantemente virulento. Y desde entonces estamos sin cesar definidos por la incesante posibilidad. Definidos de la manera más terrible, pues *la posibilidad de nuestra aniquilación definitiva es, por más que nunca suceda, la aniquilación definitiva de nuestras posibilidades*.¹ Los últimos mensajeros de un morir digno fueron aquellos prisioneros de los campos de concentración que con el suicidio se adelantaron al gas para no ser exterminados de modo colectivo.²

En tercer lugar, forma parte del nuevo carácter "religioso" (o infernal) de nuestra situación actual que nosotros, si somos asesinados, a diferencia de nuestros antepasados, no seremos asesinados directamente por congéneres, no caeremos víctimas de "criminales" (incluso este término es ya un honor inmerecido), que consideren su asesinato como tal (o, mejor, que sólo lo reconozcan *in actu*; o, mejor, que en verdad nos tengan en su mira; o, mejor, que sepan siquiera algo de nuestra existencia). "Si muero, me consuela morir a manos de un hombre."³ Ni siquiera se nos concede ese consuelo mínimo, pues o perecemos por acciones que los culpables llevan a cabo como un trabajo debido en cualquier parte, a miles de kilómetros, o bien por aparatos sin cerebro ni ojos, que hace tiempo se emanciparon de las manos e intenciones de sus creadores y usuarios y asumieron de manera plenamente autónoma la obra de liquidación. A la supuesta emancipación del hombre (en la medida en que se haya dado alguna vez en algún lugar) ha seguido ahora la incontestable *emancipación de los ob-*

¹ Véase del autor *Endzeit und Zeitenende*, epígrafe.

² Véase del autor *Schrift an der Wand*, pág. 272.

³ Virgilio, *Eneida*, III, 604.

jetos: de los “palos de escoba”. Caer víctimas de ellos —y no lo digo con cinismo— no es trágico, sino *estúpido*, lo que es más terrible. Trágica es, a lo sumo, esa falta de tragedia, es decir, la estupidez de la muerte que tenemos por delante. También definiría esta “estupidez” como un *factum religioso*, pues la total irrelevancia de nuestra existencia que indica ese término no podemos entenderla más que como la extrema negación del carácter de “a imagen y semejanza de Dios”.

Y en cuarto lugar, forma parte de nuestra nueva *conditio humana* “religiosa” (o infernal, aunque también lo infernal es un concepto teológico) que nosotros *no somos ya mortales* o asesinales *sólo como individuos*, sino que podemos perecer *todos juntos*, claro que *sólo “juntos”, no “en comunidad”*. De hecho, desde que existe la super oferta de armas nucleares, existe de manera ininterrumpida la posibilidad (más exactamente: la probabilidad) de que todos nosotros seamos eliminados (si bien indirectamente) justo por nuestra propia mano. Y en ese “todos nosotros” incluyo no sólo a los que vivimos hoy, sino también a nuestros abuelos, pues morirían una segunda y definitiva vez al no ser recordados por nadie; y en fin, también a nuestros hijos y a sus hijos (aún no nacidos), que tendrían que sufrir su muerte ya antes de su vida.

Rilke, hace medio siglo, imploró de manera solemne y lacrimógena el regalo de su “propia muerte”; y Heidegger compartió ese deseo, aunque no de forma suplicante sino arrogante. Ese deseo pertenece ya a una época pasada. Nosotros, en la medida en que tengamos que implorar algo, hemos de implorar algo verdaderamente diferente de nuestra propia muerte: no padecer la muerte común por nuestra propia acción. Por lo demás, en tiempos de Rilke, en un mundo en que el derecho a la propia vida sólo le estaba concedido a una minoría que estaba desapareciendo, era de mal gusto implorar la gracia del propio morir. Aparte de que nada puede ser tan poco “propio” como el morir que despoja al individuo de su unicidad.

En innegable que estas reflexiones no se pueden definir más que como “teológicas”, a pesar de que en ellas no figure ningún Dios. ¿De qué otra manera cabría clasificar lo enorme? Y con ello ya estoy hablando en realidad sobre el tema que se me propuso originalmente: *la religión en la era técnica*. El hecho de que lo admita, aún siendo notoriamente arreligioso, no significa por supuesto que eclesiásticos, teólogos o simplemente *homines religiosi* puedan sentirse ratificados por esta concesión mía, pues lo que aquí se reconoce como

religiosum no es algo positivo, sino sólo el carácter terrible del hacer humano (no impedido por ningún Dios), que trasciende toda medida humana. El dicho de Scheler de que él (a diferencia de los cristianos liberales de su generación, que en verdad creían en la existencia de Dios, pero no en la del demonio) creía en la existencia del demonio puede encajar en este contexto. Sin duda, el carácter terrible, que reconozco, tampoco es idéntico con lo negativo religioso clásico, es decir, con el *pecado original*. Y menos aún por cuanto el carácter horroroso de la actual situación, aunque es obra nuestra, no es culpa nuestra. Ni siquiera somos ya culpables, ni siquiera nos está permitido ya ser culpables. Más bien es el efecto de nuestra historia humana, que pasa de largo sin miramientos por encima de nuestras cabezas.

§ 5

Lo verdaderamente serio.

Por supuesto, esta situación, “religiosa” en cuatro sentidos, no se ha dado nunca antes. Nuestro tiempo final se diferencia fundamentalmente del imaginado por el cristianismo,¹ que había considerado el último día no como *producido* por el hombre, a pesar de que *se producía por su culpa*. A esto se añade —y esto ha de sonar, naturalmente, como algo sacrilego— que hoy, ante la amenaza real, aquel discurso del fin del mundo sólo se nos presenta como un discurso metafórico. Tanto más por cuanto que el cristianismo primitivo quedó en ridículo ante la realidad (vuelvo a pedir disculpas, pero las cosas son demasiado serias como para que los tabús aún nos puedan espantar) con su espera del “último día”: el universo no ha tomado nota de la amenaza que se le repitió, o sea, predijo; la historia universal ha seguido avanzando hasta hoy. El cristianismo aún no se ha recuperado por completo hasta nuestros días del asombro ante el hecho de que el fin del mundo, o sea, la *parusía*, que esperaba tembloroso, no tuviera lugar, tampoco en el año 1000. Una y otra vez, para ahorrarse el odio hacia esta irrenunciable espera del fin, por ser simplemente una previsión errónea, se ha preocupado de dar al concepto “fin”, “reino”, “juicio” un sentido *simbólico* (se supone que entendido así desde el principio) y de salvar su validez simbólica.

¹ *Endzeit und Zeitenende*, págs. 210 ss.

Ahora bien, el actual tiempo final es de un tipo "más masivo": no necesita de ninguna simbología. De su posibilidad (es decir, de su inevitabilidad, cuando se trata de la técnica) hay ejemplos históricos: los hechos de Hiroshima y Nagasaki y las constataciones, no mantenidas en secreto por nadie, sobre la capacidad de *overkill* de los actuales arsenales armamentísticos. En nuestra situación, el hecho de que el final aún no se haya producido no es una confutación de la realidad del peligro ni una contraprueba frente al hecho de que nuestra época es una o, mejor, la era del fin.

En otras palabras: el actual peligro apocalíptico, a pesar de que no se presente revestido con la solemnidad de un lenguaje religioso, es incomparablemente más serio que lo fueron los anteriores peligros de apocalipsis. Más serio porque desde hace dos décadas están disponibles los medios para su producción y aún van aumentando a diario (en la medida en que todavía tenga sentido hablar de "aumento").

Naturalmente, con las dos afirmaciones: (a) el peligro actual es más serio que cualquier otro anterior y (b) la decisión sobre el ser o no ser del mundo y de nuestro futuro está en nuestras manos humanas, no se dice que la humanidad, toda ella, *desea* o proyecte ese final; tampoco que no haya *individuos* o *grupos cosmo-erostráticos*: a pesar de que, naturalmente, éstos podrían presentarse en cualquier momento y, ciertamente, la tentación de cometer como broma semejante "crimen" (el término no es suficiente) podría resultar irresistible dado el gusto, hoy dominante, por el aburrimiento, la agresión y la destrucción. Con todo, me parece que el peligro, si viniese sólo de tales individuos o grupos luciferinos, no sería en comparación tan grande como el que en la actualidad existe de hecho. No porque esos criminales (cosa que es dudosa) aún supieran lo que hacían; porque (cosa que es igualmente dudosa) fueran sujetos agentes y no sólo seres que se abandonaran ciegamente a la proliferación automática de sus aparatos —si se diera el caso, eso nos podría consolar poco—; no, pues, por eso, sino porque tal vez aún sería posible identificar y arrestar a individuos o grupos concretos. En cambio, el *factum* de la gran técnica, que está en la base de nuestro peligro, resulta inidentificable y no puede ser ni combatido ni arrestado.

Felices tiempos aquellos en que la maldad aún se encarnaba en malvados o malignos y en que todavía cabía esperar que se podía combatir en una lucha contra el mal. Nuestro *status religioso* —y ahora se cierra el círculo— viene definido también porque ya no nos cabe esperar eso. Hoy, nosotros amenazamos

la supervivencia del mundo no porque seamos pecadores por naturaleza o por una "caída", sino

—porque somos aprendices de brujo, es decir: porque con la mejor conciencia no sabemos lo que hacemos al producir nuestros productos;

—porque no tenemos claro qué exigen éstos una vez se nos han ido de las manos;

—porque no nos imaginamos que esos productos, en cuanto funcionan (y eso lo hacen ya con su mera existencia), desean seguir funcionando o, mejor, *tienen que seguir funcionando*; y se agrupan de forma automática para conseguir un máximo de poder, justo, sobre nosotros, sus creadores; y, como cualquier otro producto o mercancía, ansían ser utilizados y consumidos para no entorpecer la producción de nuevos productos; en suma: ellos mismos se pondrán en marcha, tanto si cualquiera de nosotros desea expresamente su parada o la propaga como objetivo político.

Ser aprendiz de brujo significa:

—no saber lo que se hace;

—no saber que producir es actuar;

—y no imaginarse o no temer o no poder arrepentirse, *a posteriori*, de lo que podría provocar con lo que produce o ha producido.

Con estas fórmulas —que también definen nuestro *status religioso*— se ha descrito una fractura dentro de nuestra existencia (y por primera vez, la actual), un desnivel, que supera en importancia o, mejor, hace que no parezca serio el que se dio en un tiempo entre carne y espíritu, o entre deber e inclinación, o comoquiera que se llamaran las diferencias, consideradas decisivas. ¿Qué es nuestra "capacidad" de robar o de cometer adulterio o de blasfemar o de asesinar en comparación con nuestra "capacidad" de cometer un genocidio o, peor que eso (hay que introducir esta expresión), un *globocidio*? ¿O qué es nuestra incapacidad de rechazar esas tentaciones en comparación con nuestra incapacidad de oponer resistencia a esa tentación o, más exactamente, a esa coerción (pues es probable que la tentación sólo rara vez cumpla un papel)?

El demonio se ha trasladado a una nueva vivienda. Y aunque seamos incapaces de ahuyentarlo con azufre por la noche —en el caso de que queramos hacerlo—, al menos tenemos que saber dónde se esconde y dónde podemos encontrarlo, para no combatirlo en un rincón, donde ya hace tiempo que no está acurrucado, y para que no se nos burle desde la habitación de al lado.

CONCLUSIONES METODOLÓGICAS

1979

§ 1

Sobre la sistemática.

Es casual que este segundo volumen concluya con el capítulo sobre “la obsolescencia de la maldad”. A menudo, la secuencia de los capítulos en los libros filosóficos tiene en sí algo de arbitrario, pues a la manera de las superficies de una esfera carecen de principio y de fin y todas sus afirmaciones pretenden, con razón, estar “igualmente cerca de la verdad” (por parafrasear una famosa expresión de Ranke) y, por tanto, ser al mismo tiempo presupuesto y consecuencia. La secuencia de los capítulos forma parte, pues, exclusivamente de la presentación del asunto, no del asunto mismo. En nuestro caso, la casualidad es mayor por cuanto no se trata de un sistema, sino de ensayos singulares que surgieron de observaciones ocasionales y a los que podría hacer que siguieran otros. En cualquier caso, esta arbitrariedad no excluye que los capítulos –y esto lo constato no sin satisfacción, *a posteriori*– ponen de manifiesto que proceden de un único taller. Con esto, al final de este volumen, vuelvo una vez más a hablar del problema de la “sistemática”, que ya había esbozado en el prólogo.

Si subrayo que no propongo ningún sistema filosófico, sé que estoy bien acompañado. *El sistema como tipo de filosofía está muriendo o ya ha muerto*. De hecho, los grandes filósofos después de la muerte de Hegel (Feuerbach, Nietzsche o Kierkegaard), no fueron sistemáticos; desde entonces, sólo pensadores de segunda fila como Comte, Rickert o Driesch han intentado hacer sistemas. E incluso éstos, por ejemplo Rickert, se han acomodado a medias con “sistemas abiertos”, sea lo que sea lo que pueda significar esta *contradictio in adjecto*. En esta muerte de la sistemática no veo, como he dicho, algo que haya que

deplorar; a lo sumo un defecto estético, aunque ¿dónde está escrito que la verdad tenga que ser “hermosa” como un templo (una metáfora que Hegel aún utilizó de hecho para la filosofía por venir) o también sólo un edificio construido o un “todo”? Es no sólo un prejuicio ver únicamente “en el todo lo verdadero” un caso singular que ya necesita una explicación; más bien cabe pensar que lo que es no es un “todo” y que incluso —éste es el culmen de la herejía— la expresión en singular “el mundo” ya representa un prejuicio ontológico, tal vez falso.¹ Dado que nuestro mundo —y ahora me refiero en exclusiva al mundo humano, y mis análisis se refieren sólo a éste, o sea, a nuestro mundo actual de los aparatos— es histórico, y la historia, *per definitionem*, sigue adelante, *jamás se alcanza la “totalidad de la historia”* y, por tanto, *no se puede hablar de un “sistema de la historia”* (pues los sistemas reflejan el ser total). Claro que, no es casual que Spengler (a quien, por lo demás, no me siento precisamente próximo) presentara su “morfología de la historia” no como sistema, sino como pluralidad de sistemas, de historias (comparables a organismos). El gran intento de Hegel de reconciliar historia y sistema estaba condenado desde el principio a fracasar. No caigamos en la tentación de hacer un sistema cerrado, aunque seamos los biznietos de Hegel. *Principiis obsta*. Lo temporal, al menos lo históricamente temporal, no se deja “fijar” en un sistema. Sólo lo espacial puede ser “fijado”. De hecho, “sistema” es una característica espacial. En cuanto el tiempo se convierte en el carácter que guía una filosofía —y éste es el caso en la filosofía hegeliana, incluso cuando no se presenta temáticamente como filosofía de la historia—, el “sistema” se convierte en una contradicción (no como él esperaba, en contradicción del principio de sistema). Juzgado desde el punto de vista de la historia universal, su intento de reconciliar tiempo y sistema para la realización de la historia universal mediante la denominación de un determinado estadio histórico (en concreto, el Estado prusiano) es simplemente cómico.² Pero tampoco sigo el intento de Marx, pues su tesis de que, hasta hoy, la

¹ Esto ya es válido también desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, pero aquí no nos podemos explayar al respecto. De hecho, es imposible pensar el mundo (como hacemos nosotros, a diferencia de los griegos) como infinito, pero *uno*, como un sistema. Es igualmente imposible entender el mundo (como hacemos desde Hegel) como *proceso* y, sin embargo, como un todo y, más aún, como un todo bien ordenado, o sea, como *κόσμος*, dejando aparte que ese proceso —eso no es posible juzgarlo— podría ser quizás un proceso de degeneración, lo que significaría que ya no podemos adjudicar al “todo” el mismo “grado de ser” que a los *particulares* en que quizás se descompone el “todo” y que las ciencias particulares serían más verdaderas que la filosofía.

² En comparación con esta *mesianización* de Prusia, el sí de Heidegger al régimen nacionalsocialista fue un efímero oportunismo.

historia, en cuanto “historia de clases”, es sólo “prehistoria” de un reino mesiánico posthistórico de la libertad fue naturalmente un intento de unir historia y sistema, al menos historia y armonía, cosa que él no entendía como “sistema de la historia”; más bien ésta formaba parte del sistema sólo porque desembocaría en un sistema triunfante, en que sería superada la historia de clases (y, así, de manera paradójica, también la historia en general). Esta filosofía de la esperanza, en la medida en que quepa llamar “filosofía” a un mesianismo, fue aún (a pesar de que la parusía esperada por Marx no había irrumpido y que, durante cincuenta años, tuvo lugar ante los ojos de todos una historia, que prosiguió de manera no precisamente mesiánica, en la Unión Soviética) la de Bloch, de quien ya no se puede decir, como de Marx, que deslumbrado por la esperanza haya pronosticado falsamente, sino que hay que decir que se ha deslumbrado a sí mismo frente a la realidad, a pesar de su odio hacia la República Democrática Alemana.

Lo que tomo como pequeña, en cierto modo “negativa”, herencia del ideal de la sistemática filosófica es que ninguna de mis tesis debe contradecir las demás; aunque me pregunto si esta misma mínima exigencia metodológica no representa ya un prejuicio; si con ello no presupongo como normal que el mundo mismo se halle libre de contradicciones. Y con esto llego a mi principal duda respecto al “sistema” como tipo de filosofía; a saber: la sistemática es no sólo una forma de representación literaria, sino una afirmación metafísica apriorística: que el mismo objeto “mundo”, que el sistema se toma como tarea representar, es ya un sistema, algo que habría que demostrar de verdad en serio, pues cabría pensar que el mundo “como todo” se encuentra en desintegración, cosa que con gran probabilidad es válida para nuestro mundo humano; en ese sentido, se diría que *el grado de ser del contexto es menor que el de las entidades particulares* y que, en contra de Aristóteles, “*el todo sería menos que la suma de sus partes*”. Me parece que un *a priori* del pensamiento filosófico no representa el modelo de pensamiento “sistema” (que no encontramos en las culturas extraeuropeas, que sin embargo no son no filosóficas).¹ En cualquier caso está

¹ Si examináramos la genealogía del sistema, nos topáramos con un *origen político*. (I) El primer sistema fue, probablemente, la ciudad-estado, cerrada en sí misma, ordenada según una jerarquía y funcionando de acuerdo con la ley. A la vista de ella se fundó la categoría de “sistema”. (II) Pero el concepto no pasó directamente de la política a la filosofía, pues ésta, como actividad, por no decir como “materia” *sui generis*, sólo se dio más tarde y por supuesto no en todas partes. Más bien la imagen del Estado sirvió al principio como paradigma del *sistema planetario*; en este sistema finito —subrayo: “finito”, pues un sistema de lo infi-

claro que el tipo de filosofía “sistema” ha implicado siempre un prejuicio en cuanto al contenido, siempre afirmación previa a toda afirmación particular, sobre el mundo; titubeamos al decir “sobre el mundo como un todo” porque, como vimos, también el concepto “totalidad” podría representar ya un prejuicio. Heidegger asimismo fue incluso víctima de este prejuicio: una y otra vez habló del “ser como un todo” o del “ente como un todo”; una y otra vez definió esta pregunta como la pregunta original de la filosofía occidental, sin sospechar que, a pesar de su aparente formalidad, esa pregunta ya podría contener una afirmación, que comporta un prejuicio. En cualquier caso, las presentaciones del mundo que aparecen en forma de sistema sólo podían tener éxito porque cuanto no se adaptaba al esquema era enmascarado o degradado a $\beta\epsilon\beta\epsilon\kappa\omicron\varsigma$

nito es una *contradictio in adjecto*—se fijó la totalidad, ley y armonía. No es casual que nosotros aún hablemos de “leyes de la naturaleza”, como si hubiera en la naturaleza algo que domina, así como una relación entre orden y obediencia. En cualquier caso, al sistema de doctrinas se llegó sólo porque se entendió o, como se creía, se reconoció su objeto, a saber: el cielo con su centro, el “sol”, como “sistema”. Luego, (III) la astronomía (o la astrología) transmitió el concepto a la filosofía, en la medida en que quepa o haya que hablar de “transmisión”, pues es imposible trazar una línea límite entre astronomía y cosmología filosófica. De todas maneras, la cosmología fundó el modelo del *cosmos* finito, ordenado, acorde consigo mismo o armónico. La imagen de este modelo es lo que aún hoy denominamos un “sistema filosófico”. Sorprendentemente esta forma de filosofía—y con esto damos otro paso (IV)—también se ha mantenido cuando el origen político y astronómico de la filosofía resultó ineficaz. Y sorprendentemente también, cuando se entiende el universo de manera expresa ya no como finito, sino como infinito, o sea, ya no como “cosmos”, sino como “universo”. Ahora bien, si el modelo “sistema”, a pesar de los más extremos cambios de los contenidos filosóficos, se ha mantenido en Occidente, ha sido porque (V) el “mundo” se entendió, en la tradición judeocristiana, no sólo como algo finito armónico, sino como creación planificada, y la historia no como ciclo, por no hablar de como algo flameante que se transforma. Así pues, mundo e historia eran “sistemas” porque fueron planificados por Dios e incluso—cosa que se adecuaba mucho al concepto—como un acontecer *temporalmente limitado*. Y si las filosofías siguieron siendo “sistemáticas” fue porque los filósofos “re-pensaban” la planificación de Dios (como se sabe, este juego de palabras se encuentra en Hegel). Claro que, siguió siendo dudoso si el sistema consistía en planificar y realizar el mundo (por tanto, en algo “espiritual”) o en el mundo planificado y realizado, pues no se reconocía nada existente como el planificador, por tanto, como Dios. Hasta que (VI) el concepto de Dios se redujo a mero “principio”, del que, como se ha dicho, no se podía saber si representaba un principio de lo existente o un principio (o principios) del espíritu; esta ambigüedad, heredada de la teología, la volvió a acuñar de nuevo expresamente Hegel mediante la identificación de Espíritu y realidad. Sin embargo, la idea de sistema siguió manteniéndose cuando se derrumbó el concepto hegeliano de Espíritu. En efecto, (VII) entonces el mundo se convirtió en imagen colosal de los sistemas proyectados, contruidos y controlados por los hombres, de los sistemas realmente cerrados de manera óptima, en que cada parte del sistema condiciona a las otras y, a su vez, es condicionada por éstas: el mundo de *las máquinas*. Resulta sumamente sorprendente que el mundo, a pesar de su infinitud, se considere un sistema cerrado de causalidad. Hasta que (VIII) la pretensión de validez universal de causalidad entró en crisis. Escapa a mi competencia juzgar si, también tras esta crisis, la idea de sistema aún puede mantenerse o si ha alcanzado su final definitivo por esta crisis.

o simplemente tachado como “no existente”. Y no estoy dispuesto a hacer algo así.

§ 2

No sólo ningún sistema, tampoco ninguna filosofía.

Todos los hombres son afganos.

Como ya he dicho, mis reflexiones parten siempre de fenómenos particulares muy concretos de nuestra vida actual. Dado que no puedo suponer que estos objetos, tomados de forma ocasional, juntos formen un sistema, tampoco pretendo que mis investigaciones de esos objetos sean sistemáticas. Por otra parte, renuncio a mucho más, pues ni siquiera se me ocurre que mis análisis sean clasificados como *filosóficos* o algo parecido. A fin de cuentas, la filosofía es un fenómeno histórico que no se ha dado siempre y que probablemente tampoco existirá siempre (el discurso filosófico del “final de la filosofía” procede de la primera mitad del siglo XIX). Quizás también se pueda hablar aquí del “final de una ilusión”. En todo caso sería absurdo caracterizar al hombre como *animal philosophans*, porque esta definición (a diferencia de $\zeta\omega\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ u *homo faber*) sólo se adecuaría a una minoría que está desapareciendo y porque, aunque se adecuara a todos, sólo diría algo sobre el hombre, pero no sobre la legitimidad de la pretensión de verdad de la filosofía. Presuponer que hay afirmaciones, que en cuanto filosóficas se diferencian “fundamentalmente” de otras—¿qué significa aquí “fundamental” y de qué fundamentos se habla y por qué razón serían obligatorios?—es probablemente también un prejuicio y una convención, que para un presunto “filósofo” no sería adecuado aceptar sin verificarlos. Así pues, si dejo abierto si las reflexiones que propongo son “filosóficas” es por “escrupulosidad filosófica”. Tal vez son simplemente psicológico-sociales o *psicológico-técnicas* (el término y la cosa están en quiebra).¹ Para uno que a lo largo de medio siglo se ha dedicado a una actividad, que ha denominado “filosofar”, ha llegado el momento de preguntarse sobre lo que ha hecho propiamente o sobre *cómo es posible la filosofía en general* o, dado que

¹ ¡Qué profundo abismo entre la generación anterior y la nuestra! Mi padre aún acuñó el término infeliz “psicotécnica”, aunque no se vanagloriaba como sus colegas de haber descubierto que el alma puede ser configurada técnicamente. Nosotros, en cambio, cuando hablamos de “psicología técnica”, nos referimos a la investigación y la crítica de la influencia, que ejerce la técnica existente sobre el hombre.

esta pregunta aún procede del *factum* indudable de que “hay” filosofía y de este *factum* concluye que también es posible (por tanto, también la astrología tendría que ser posible), de hacerse una pregunta más radical: ¿Es posible la filosofía? Y ¿en qué consiste eso por cuya posibilidad pregunta?

Ahora bien, por supuesto sería irrisorio pretender –tampoco puedo renunciar a este término– dar una respuesta exhaustiva a esta pregunta sumamente “fundamental” aquí, en el epílogo de un conjunto de ensayos sobre “hombre y técnica”. Sin embargo, quisiera tratar de esbozar un par de sugerencias.

Quienes a partir del *factum* de la filosofía concluyen su legitimidad y posibilidad o, mejor, quienes nunca han caído en la tentación de dudar de su legitimidad tienen de inmediato a mano la referencia a que la filosofía se ocupa en exclusiva de la esencia, no en cambio de lo contingente-empírico. Por primitiva o incluso falsa que pueda ser esta afirmación está en la base, de manera no expresa, no sólo de toda filosofía (incluso el uso de este término es ya un prejuicio metafísico), pues presupone que es legítimo descomponer el mundo en seres de dos tipos o, mejor, afirmar que el mundo se descompone así. Pero también ésta es una afirmación metafísica: *forma parte del mundo contener también algo no esencial*. Dado que esta formulación contradictoria podría sonar irrisoria, quiero dar un ejemplo. Nadie afirmará que hay o puede haber una filosofía, cuyo objeto sean los afganos. Que éstos existen se considera un *factum* contingente, o sea, un *factum* que también podría no darse y que sólo podrían tratar los empíricos, por ejemplo, etnólogos o historiadores. Por otra parte, sin embargo, como ya hemos dicho, no discutiríamos que forme parte de la “esencia” del mundo que se dé en él algo “no esencial”. Y no sólo eso. A diferencia de los afganos, “el hombre” se consideraría objeto legítimo de la filosofía, es decir: se consideraría, porque de hecho existe una *antropología filosófica*. El presupuesto no expresado de esta filosofía es evidentemente que la existencia de los hombres, a diferencia de la de los afganos (o de los gorrones o las ortigas), no es contingente: un *presupuesto puramente teológico*, pues sólo es válido si se supone un Dios providente que “tenía en mente” algo para el hombre, al cual –y sólo a él– asignó al crearlo un determinado papel (o incluso, como en la tradición judeocristiana, asignó al mundo una determinado papel para él). En cambio, quien no comparte este supuesto, o sea, quien, como aquí ocurre, considera contingente la existencia de los hombres (también la del mundo, incluso la de las leyes de la naturaleza, que algunos que piensan de manera inexacta

consideran como lo contrario del azar); en suma: quien ve en su aparición un hecho empírico, es decir, *ve en todos los hombres en cierto modo a “afganos”*, ya no debe o puede compartir la diferencia entre conocimiento de la esencia y los hechos. Y a diferencia de Hegel, que veía en lo real algo racional, porque existía realmente, verá en todo conocimiento, en cuanto tiene por objeto algo contingente, una experiencia empírica y, por tanto, renunciará al título honorífico de “filósofo”. Así lo hago yo: mis reflexiones eran no filosóficas, lo que por supuesto vale no sólo de *mis* reflexiones.¹

Decía: ciertamente existe una “antropología filosófica”, pero no una “afganología filosófica”. A pesar de todo se seguirá intentando algo por el estilo. Así, por ejemplo, todas las palabras alemanas acabadas con la sílaba –*tum* (*Afghanentum*) (en su mayoría pertenecientes al vocabulario nacionalista) representan intentos de procurar a lo singular, a lo *aposteriori*, a lo contingente la dignidad de esencias. Precisamente a los *Tümelnden* (término de Brecht)² les gusta comportarse como filósofos, incluso como “profundos filósofos” (no importa lo que esto signifique). A nosotros, los denominados “filósofos”, nos convendría más despojar supuestas “esencias” de su dignidad, es decir, tener *el coraje de desesencializar*.

Parece, pues, que no quepa o no se pueda filosofar sobre nada. Sin embargo, si esta actividad sumamente extraña (es difícil responder a la pregunta de en qué debería consistir) se permitiera –*difficile est non philosophari*–, es cierto que *el filósofo tendría que poder filosofar sobre todo*. También sobre lo más ocasional, pues ya no puede haber un criterio que nos ponga en condiciones de distinguir entre lo que es o no digno de la filosofía, entre lo que es o no tratable filosóficamente, si –como aquí sucede– todo ser, incluso el ser del mismo, es considerado contingente. Realizar semejante distinción sería no filosófico.

¹ Esto vale también para las dos ciencias, en teoría abstractas por completo: la lógica y la aritmética. La lógica formal presupone no sólo que existe algo así como pensar, sino también que existe algo de lo que se puede afirmar algo. En un “espacio acósmico” –*sit venia verbo*– sería no sólo imposible, sino un sinsentido pronunciar un juicio. En cuanto a la aritmética, ésta presupone un mundo pluralista, de cuya esencia forma parte descomponerse en lo múltiple, es decir, contable. La lógica contiene una ontología no expresada. En una esfera del ser eleático no habría ninguna aritmética. Afirmer que los *noemata* de la aritmética “existirían” sin una *noesis* que las pensara y sus teoremas “serían válidos”, aunque nunca se pudieran pensar, es un *nonsens*, al que se acercó mucho el primer Husserl.

² *Tümelnden*, es decir, los que utilizan las palabras terminadas en –*tum*. (N. del T.)

Georg Simmel, de forma injusta olvidado, ya antes de la primera guerra mundial se nos adelantó con semejante filosofía ocasional (por ejemplo, con sus reflexiones sobre las "ruinas"). Lo sumamente raro en la filosofía no fue ciertamente evidente, pero sí menos raro en la poesía y las artes plásticas. Lo que consiguió, por ejemplo Van Gogh: convertir un par de zapatos desgastados en el objeto o punto central de un "mensaje", es lo que también nosotros tendríamos que poder hacer en la medida en que pretendamos "filosofar". Incluso iría más lejos y afirmaría que quienes son incapaces de ponerse a filosofar ante unos zapatos desgastados o, mejor, son capaces de *no* ponerse a filosofar ante unos zapatos desgastados no puede calificarse de filósofos. Si hubiera un examen para filósofos realizado por una suprema instancia, éstos suspenderían de la misma manera que quienes se demuestran incapaces de ver algo contingente en lo supuestamente más evidente, o sea, en el hecho de que "haya ente y no nada" y de dudar del derecho a existir de los filósofos ante la contingencia del mundo; y nunca han imaginado renunciar al título elitista de "filósofo" para contentarse con el más común de "empírico". De todas maneras, lo que me interesa no es si mis reflexiones aquí expuestas sobre el papel del hombre en el mundo de la técnica, o sea, sobre el papel de la técnica en el mundo humano se han de denominar "filosóficas" o "empíricas".

Hace ya veinticinco años definí mis esfuerzos teóricos como "filosofía ocasional" y planteé la pregunta sobre si la etiqueta "filosofía" se adecuaba a estas reflexiones y por qué a los campos en que hago mi cosecha, les corresponde la dignidad de ámbitos filosóficos. Planteaba esta pregunta no por modestia –aún no me lo ha dicho nadie así–, sino al contrario, por orgullo, pues no concedo el más mínimo valor a si los filósofos de profesión (quienes, por pertenecer indudablemente a la facultad filosófica, consideran también indudable la existencia de la filosofía y, en vez de filosofar sobre el agua, que nos llega al cuello, lo hacen sobre la filosofía) me consideran o no uno de ellos y cómo clasifican mi actividad. Tal vez estarían dispuestos a reconocermme como "psicólogo social", en cuyo caso protestarían también los psicólogos sociales, pues no utilizo el vocabulario que ellos usan como distintivo de su corporación; en suma: habría un tira y afloja sin fin. Y utilizo el potencial, porque eso ocurriría sólo si mis trabajos entraran en su ámbito, definido por las universidades.¹ Si el pri-

¹ La única excepción meritoria fue el nombramiento para la Universidad Libre de Berlín, en 1959, que no acepté.

mer volumen de esta obra –sería una arrogancia negativa decir que no tuvo ningún eco– no fue objeto de ninguna recensión por parte de ningún filósofo profesional ni por ningún psicólogo social, se debe únicamente al hecho de que, en general, estos académicos no se toparon con el libro. Apenas hay nada que limite más que la preocupación exclusiva por la filosofía de los colegas (a cuyos máximos representantes venero desde Kant). Pero incluso en el *Manual de historia de la filosofía* (1892) de W. Windelband, cuando yo aún estaba en pañales filosóficos, tampoco encontré los nombres de Marx, Kierkegaard y Feuerbach, por no hablar de Nietzsche. Nada más lejos de mí esperar poder ocupar también un lugar tan negativo, que por supuesto lo consideraría un honor. La manera como un "Windelband" actual clasificaría mis escritos, caso de que se topara por casualidad con ellos, tiene tan poco interés como lo que se pueda "sacar" del mismo. Y si se da el caso, no será con la vara de medir de los especialistas.

§ 3

Significado de la interpretación.

Y sin embargo, naturalmente tampoco puedo negar que mis investigaciones, a pesar de que sus objetos son empíricos, en cierto modo se diferencian de los que se suele denominar así, pues en la medida en que he tratado de *interpretar* las vetas empíricas he ido más allá de ellas, tanto da que fueran la "autoacumulación de las máquinas" o "la obsolescencia de la historia" o la "falta de sentido del concepto de sentido".

Si considero este término como lema es porque demuestra que *a pesar de todo* hago filosofía: hay disciplinas interpretativas, como la fisonomía o la grafología, cuyo método consiste en la interpretación, sin por ello pretender denominarse "filosofía". En cambio es filosófica la reflexión posterior sobre esa actividad especial, que denominamos "interpretar", y sobre el carácter interpretable del mundo: no sólo se trata de la pregunta sobre en qué consiste interpretar, sino sobre todo de por qué es *necesario* interpretar y cómo es posible y qué implica para el mundo y para nuestra posición en el mismo la necesidad y la posibilidad de interpretar. Subrayo *necesario*, no sólo *posible*. Con esta doble pregunta me separo de la pregunta clásica de la filosofía trascendental, pues ésta, partiendo de la experiencia que resulta indudable en las ciencias de la naturaleza, sólo se ha ocupado de las "condiciones de su posibilidad".

1. La necesidad y la posibilidad de la interpretación dice dos cosas: algo sobre lo que hay que interpretar, o sea, sobre el *objeto*, como también algo sobre el que interpreta, o sea, sobre el *sujeto*. Esta división exige una subdivisión: la interpretación es necesaria tanto para el sujeto como para el objeto; y por otra parte, “posible” significa tanto que el objeto es *interpretable* como que nosotros somos *capaces de interpretar*.

2. Antes de dedicarnos a considerar la “dialéctica de la interpretación”, ponemos en el frontispicio un axioma: *únicamente el ser vivo puede ser interpretado y hacerse comprensible [aclararse]*. Y esto, porque sólo el ser vivo *se expresa*. Sólo las expresiones se pueden interpretar. La luna, no. Pero sí un claro de luna de Elsheimer. Incluso muchos *quieren* ser interpretados, están ahí para eso. El ser vivo se expresa sólo porque no es autárquico; más bien sólo puede existir en acuerdo con otros seres vivos: A no puede existir sin B, ni B sin A.

3. Si algo exige interpretación, ese hecho “significa” que ese algo no es evidente. Si un ser fuera capaz de expresarse sin reservas, sería evidente sin reservas y su interpretación, superflua. Por supuesto, esta idea de una autoexpresión sin reservas es paradójica, pues el ser vivo que *se expresara totalmente*, se “alienaría” *totalmente*, en cierto modo se volvería del revés, o sea, sólo consistiría en su exterioridad.

Si la interpretación es necesaria, con eso ya queda dicho *implicite* algo sobre lo que hay que interpretar, el ente; a saber, que *no revela del todo lo que es, que se vela de manera parcial*. Esto suena a Heidegger y, ciertamente, su recuerdo aquí es de hecho obligatorio, pues suya es la tesis de que el ente se “vela”¹ y que “verdad” —así traduce él, claro que con razón, el término griego ἀλήθεια— significa “no estar velado”. Extrañamente, Heidegger no planteó la pregunta sobre qué dice sobre el ente el hecho de que propiamente está velado, a pesar de que justo habría estado en la línea de su filosofar ontológico. Naturalmente, hay que plantearla, *pues no basta desvelar lo velado. Filosóficamente es de igual modo necesario “desvelar” el mismo hecho de la veladura*. Es cierto que Leibniz tuvo presente este problema al dejar que sus mónadas existieran fundamentalmente “sin ventanas”. Con vistas a la explicación de la complejidad aquí considerada, tal vez se da un pequeño paso mediante la reflexión (ya antes expuesta) de que todo ser individual tiene que esconderse en sí mismo porque, si no lo hiciera, se “alienaría” sin reservas. *Estar velado es con toda probabilidad la con-*

ditio sine qua non del ser individual. La pregunta por la cosa-en-sí es una pregunta por el individuo-en-sí. La verdad está obstaculizada por el ser-individuo. Si consiguiéramos penetrar en el ser (individuado), lo des-individuaríamos, o sea, lo aniquilaríamos. El discurso “irracionalista” tan de moda de que el “conocimiento” o el “espíritu” matan la vida tiene, pues, en su base un atisbo, aunque sea vago, de la verdad. Heidegger tampoco interpreta el hecho, en grado sumo particular para la mirada filosófica sin prejuicios, de que nosotros somos, al menos parcialmente, capaces de “desvelar” el ente. La capacidad es la respuesta a la necesidad: con esto digo que ninguna vida viva podría vivir “ni siquiera un instante” en un mundo por completo oscurecido.

Toda comprensión de un producto hecho por el hombre se retrotrae al origen. Si comprendemos un producto, comprendemos lo que el productor o grabador tuvo en mente en origen al hacerlo, al menos cómo llegó a existir. Si lo interpretamos —“interpretar” es todo método que conduce a comprender—, deducimos del producto el significado que el sujeto (el artista, la sociedad, la época) le dio originalmente. Ni en la comprensión inmediata ni en la interpretación se trata de operaciones de silogismo. Más bien *en la expressio vemos al expri-mens*, bien de manera directa (o sea, comprendiendo), bien indirectamente (o sea, mediante interpretación). No se puede decir, por ejemplo, que a partir de la expresión del rostro de quien tenemos delante *deducimos* su rabia; más bien *percibimos* al que está rabioso *inmediatamente como rabioso*; o mejor, cuando está rabioso, no podemos percibirlo de otra manera. Es absurdo creer que semejante gesto sólo se verá, se supone que “de manera objetiva”, como dato mímico que no dice nada y que sólo con posterioridad aplicamos a ese dato percibido un significado (“rabia”). Por el contrario, es extraordinariamente difícil *no* comprender un gesto expresivo. El intento de ver la mímica de un rabioso como una imagen de la percepción, que no dice nada, requiere un acto de abstracción completamente antinatural, que no consigue siquiera el psicólogo experimental más hábil. Tampoco deducimos la vanidad de un escritor a partir de su enredada firma; más bien vemos enseguida su vanidad en el presumido rizo. Y también la interpretación (que emprendemos cuando la calidad no es directamente reconocible) consiste en una conclusión.

Que nosotros, en cuanto comprendemos e interpretamos, *comprendemos e interpretamos de forma retroactiva* es válido también cuando comprendemos (o interpretamos) “hacia delante”, es decir, cuando comprendemos (o inter-

¹ En Molusia había una tesis semejante y significaba “que el ente se recluye”, como también que “se avergüenza”.

pretamos) la *función* de un producto. También entonces vemos en el producto qué significado le había reservado y asignado su autor. El mundo de productos —no sólo, por ejemplo, el de las obras de arte, sino el de todo lo hecho— resulta *expresión* tanto para el que comprende de inmediato como también para el que llega a la comprensión mediante la interpretación. A menudo, la expresión no es por completo transparente: si lo fuera, la interpretación sería superflua; pero tampoco es completamente opaca: si lo fuera, la interpretación sería imposible.

§ 4

Reacuñación e interpretación pronosticadora

Es cierto que el término “expresión” (especialmente la *self expression*) es uno de los vocablos más utilizados de nuestra época. Pero no hay que dejarse inducir a error. Quienes más a menudo y a gusto utilizan hoy este vocablo son los que, degradados a puros seres de consumo e impresión, ya no tienen tiempo de expresarse y los que, si tuvieran tiempo, ya no serían capaces de hacerlo, porque ya no poseen ningún *self* que poder expresar. De hecho, *la época de la expresión está anticuada*. Y lo que vale para nosotros, los hombres, vale también para nuestros productos. *La mayoría de los productos característicos de nuestra época*, sobre todo nuestras máquinas y aparatos —y la mayoría de nuestros productos pertenecen a esta clase— *permanecen sin expresión, ya no tienen un aspecto*, no muestran nada de nosotros; a lo sumo, el hecho de que ya no queremos mostrarnos en ellos, o sea, que somos “hombres-objeto”.¹ Esta falta ya se trató de transformarla en positivo, hace medio siglo, mediante la etiqueta “nueva objetividad” [*Neue Sachlichkeit*] o con la equiparación de funcionalidad y belleza. Ahora bien, es indudable que nuestros productos, en vez de expresar algo sobre nosotros, expresan algo sobre ellos mismos. *De casi ningún producto se sabe para qué está ahí, o sea, no sólo silencia su origen, sino también*

¹ En verdad es comprensible que sea fuerte la protesta contra la falta de expresión, que evidentemente se percibe como insuficiencia frustrante. Ya antes del cambio de siglo, como comprobé en un amplio estudio en 1951, el Jugendstil representó una protesta semejante contra la falta de expresión del mundo y, desesperado, se esforzó por transformar los objetos sin expresión en puros portadores de expresión. El renacimiento de este estilo, de manera incomprensible denominado a menudo “incomprensible”, que empezó hacia 1950, surgió de la misma frustración.

su función.¹ De casi ninguna máquina actual se sabe definir su efecto (en ese sentido, no puedo olvidar un paseo por el CERN, pues no expresaba absolutamente nada). La función nos resulta invisible porque la técnica es tan complicada que nuestra sensibilidad o bien ya no está a su altura (de hecho, *hoy la técnica es “suprasensible”*) o bien porque a las máquinas no se les da un aspecto para que sea contemplado, sino que se construyen como mejor corresponde a sus funciones, o sea que, en cierto modo, *sólo tienen un aspecto colateral y casual*. Así, por ejemplo, las *centrales nucleares* (en la medida en que intencionadamente no se apartan de la mirada del mundo circundante) *no parecen “nada”*, como mezquitas con chimeneas, y no muestran lo más mínimo que llevan a cabo o qué pueden causar (también esto forma parte de su naturaleza), qué enorme capacidad y qué enorme peligro esconden. En verdad no es casual que los interesados en la energía nuclear acompañen siempre sus escritos de propaganda con fotos idílicas de esas instalaciones para “demostrar” lo inocuas que son. El aspecto inocuo se consigue no sólo (como pensé cuando acuñé la expresión hace un cuarto de siglo) mediante un vocabulario falso, sino también “con medios de la verdad”, pues las fotos no son falsas en el sentido vulgar de no-manipuladas. Los vasos de ciclón B, con cuyo contenido se había matado a millones, parecían vasos de mermelada (en mi visita a Auschwitz los vi por primera vez) y, si se hubiera querido (un “si” improcedente), también habría sido imposible asignarles un aspecto más adecuado a su naturaleza. O se producen los productos sin un aspecto, haciéndolos realmente invisibles, o sea, alejándolos del espacio y escondiéndolos, como por ejemplo las miles de cabezas nucleares diseminadas por Europa: no conozco a ningún opositor antinuclear en ninguna parte que haya visto con sus propios ojos semejante producto; en resumen: nuestro mundo de aparatos, compuesto de monstruos, o no expresa nada y es invisible o está sustraído voluntariamente a nuestra mirada. Ahora bien, quien en vez de ojos, que hoy no sirven para nada, tiene fantasía en la cabeza, ve justo en esa falta de apariencia o invisibilidad de los

¹ Los artistas han “positivado” también este hecho y lo han convertido en objeto de su producción. Desde 1960 hay artistas que *exponen no sólo lo abstracto, sino que incluso producen objetos sin función*, en especial construyen máquinas sin función, que, como no se sabe para qué están ahí exactamente, parecen justo como verdaderas máquinas; pero no sólo lo parecen, sino que de hecho funcionan sin ninguna funcionalidad. Estas máquinas locas (como obras de arte o, mejor, expuestas en galerías como obras de arte) *simbolizan el carácter incognoscible de las máquinas verdaderas*. Y de esa manera expresan de hecho algo esencial sobre nuestro mundo actual. Algo análogo se da también en la música desde hace un cuarto de siglo.

monstruos la monstruosidad de hoy, pues mediante esa invisibilidad somos transformados en seres que, por confiar en sus ojos de la manera más anticuada, pasan ciegos la vida junto a esos aparatos hasta el día en que ya no tendrán tiempo para constatar que hoy ya no se puede confiar en los propios ojos.

Y de la misma manera que no expresan nada sobre nosotros, sobre su poder y su función, tampoco descubren nada —y con esto vuelvo al tema general del segundo volumen— de *lo que hacen de nosotros*,¹ pues no hay ningún aparato que no nos cambie totalmente (da igual que seamos sus servidores o sus consumidores). *El que acuña y lo acuñado son intercambiables. Si hoy hay quien acuña, no somos nosotros los que acuñamos los aparatos, sino al contrario: son los aparatos los que nos acuñan. Nosotros nos convertimos en sus "improntas", su "expresión"* (si se nos permite utilizar este término tan paradójico). "*Acuñación invertida.*"

§ 5

Hermenéutica pronosticadora.

Se ha cumplido, pues, el giro "taylorista" (así cabría denominarlo, por analogía con el "copernicano"). Todo el que ha trabajado alguna vez en una máquina, habrá observado que sólo la ha considerado como "suya" cuando sus maniobras estaban encarriladas por el ritmo de la máquina y surgían automáticamente, es decir: cuando *él* era de *ella*. Sólo adaptándonos a los aparatos (no: incluso esta formulación supone aún demasiada espontaneidad), sólo cuando los aparatos nos adaptan a ellos, tiene lugar esa *adaequatio producti et hominis*, que posteriormente nos permite creer que nuestro mundo es "nuestro" y que es expresión de nosotros, los hombres actuales. Claro que en un sentido dialéctico también lo es, pues los hombres, que son *acuñados* por los aparatos, nunca son hombres "en estado natural", sino que siempre han sido condicionados por anteriores aparatos y así ya están preparados para posteriores. En cualquier caso, si el "vestido del mundo" nos cae tan bien y parece cortado a medida, es porque antes *él* nos ha *cortado* a la suya. Resulta inútil observar que

¹ Hay algunas excepciones. Así, quien tiene algo de fantasía, ve que los coches transforman a sus conductores (en comparación con los pasajeros de autobús) en seres sin escrúpulos y ávidos de competir, en seres que serán sordos a la llamada a la solidaridad. *No hay nada que haya causado al movimiento de los trabajadores un daño tan irreversible como el coche.*

la actual fórmula de adaptación no define la verdad, como la anterior *adaequatio rei et intellectus*, sino nuestra *relación no-verdadera* respecto del mundo, o sea, nuestra oportuna relación respecto al *mundo no-verdadero* existente.

Si éste fuera un texto académico, introduciría el término "comprensión pronosticadora" y llamaría *hermenéutica pronosticadora* la teoría de esta comprensión. Pero estos presuntuosos *termini technici* están de más, pues no hay ningún representante académico de esta disciplina, sino que más bien la mayoría de filósofos, siempre cojeando tras el tiempo, cuando "comprenden" o "interpretan", aún siguen tratando de descubrir en exclusiva lo que los autores de estos productos (no sólo literarios) habían pensado al hacerlos, no lo que los productos *harán* de nosotros. Ni siquiera entre los futurólogos hay excepciones. De hecho, encontramos representaciones de los hombres *acuñados* por las máquinas casi sólo en autores de narrativa como Huxley, Orwell o Lem. Éstos, que nunca tuvieron la ambición de ser considerados filósofos (y lo son), dejan muy atrás a los filósofos profesionales de su tiempo. Pero cuando los científicos hacen pronósticos —que se van multiplicando en los últimos decenios—, se refieren casi en exclusiva a la situación futura del mundo de aparatos o, en la medida en que toman en consideración a los hombres, a la acumulación física o al hambre de la población mundial, temas de investigación cuya importancia, naturalmente, no pretendo en absoluto minimizar. Sin embargo, las situaciones que presentan son, casi todas, meras "prolongaciones" del actual *status* técnico del mundo de aparatos, que también podrían llevar a cabo los aparatos, por ejemplo, los ordenadores. En cambio, nosotros, los hombres, la "naturaleza del hombre", somos supuestos de la manera más ingenua, aunque no expresa ni programáticamente, como constante.¹ Por ejemplo, la idea —pues no sólo nuestra alma (como se ha dicho en el subtítulo del primer volumen: "Sobre el *alma* en la época de la segunda revolución industrial") muta con la revolución industrial, sino también (por más que de momento sólo puedo adoptar esta distinción simplificadora y fuera de lugar) nuestro espíritu—, la idea de que *nuestras categorías podrían cambiar* o de que nuestro ser espacial y temporal —y, por tanto, incluso la *formas de la intuición ya están a punto de envejecer*,² esa idea nunca ha aparecido en las predicciones de los expertos, por ejemplo del Club de Roma, por más que pueda dejarnos sin aliento. En este

¹ La única excepción es la preocupación por la manipulación genética, que ha entrado incluso en el mundo de los *cartoons*.

² Véase el capítulo sobre lo serio.

sentido, los pronósticos científicos apenas se discuten en los populares *space cartoons* (reproducidos millones de veces con vistas a la transformación del hombre) o en los films espaciales como *Wars of the Worlds*. Sólo que los científicos no hacen de las monstruosas transformaciones del mundo, como los *cartoons makers*, objetos de placer para quienes hay que transformar. Pero tanto aquí como allí, el hombre, por más que aparezca vestido como marciano, sigue siendo en definitiva como el “viejo Adán”, siempre un cruce de seres Middle-West-Middle-Class y hombres de las SS (o bien, *burlesque girls*), una asincronía, que en verdad no es del todo falsa, pues el rito de la transformación de los usuarios de los aparatos es siempre incomparablemente más lento que el de los aparatos. A pesar de que, para estos modernos Ícaros del *cartoon*, forma parte de lo cotidiano atravesar los sistemas galácticos y, por tanto, ser cósmicos, como se dice en una horrorosa vulgarización y falsa literalidad del término, no han dejado atrás su regionalismo, su *southern drawl* de Memphis o Charleston; incluso los seres que nos visitan en ovnis nos muestran su gusto de utilizar *slogans* de Nueva York (aun entre ellos mismos). Y lo que vale de estas criaturas de *cartoons* y de films, vale también de los reales astronautas y visitantes de la luna, pues son *reproducciones de las imágenes*.¹ Quien recuerde sus banales expresiones, en especial los afectados y *ghostwritten* textos, escritos en la tierra para el momento de su llegada a la luna, ciertamente admitirá que estos visitantes de la luna, en cuanto pequeñoburgueses con retraso, han quedado de manera irrisoria muy por detrás de los vanguardistas logros técnicos,² de los que son unos empleados (por no decir víctimas). De hecho, es cierto que nuestra situación anímica refleja en cada momento sólo el estadio técnico de ayer. La respuesta a la pregunta irónica “¿Crees acaso que soy de ayer?” tiene que ser positiva. Hoy cada uno de nosotros es “de ayer”. En este *gap* consiste la situación ideológica de nuestra época, el desnivel, que denominé “prometeico” en el primer volumen. Y nuestra perdición.

¹ Véase vol. I, el capítulo dedicado a la matriz.

² Véase del autor *Der Blick vom Mond*, pág. 82 ss.

La afirmación de que nosotros nos servimos de nuestros aparatos es, por tanto, inexacta y demasiado eufemística, pues nosotros, los que hemos sido “arrojados” al mundo de aparatos y, tras ese “arrojamiento”, lo aceptamos como el único y como evidente, no podemos oponernos a ser tomados al servicio del mismo: ningún ciudadano del mundo industrializado puede decidir si ha de utilizar o no el gas, la luz eléctrica o el agua corriente en la vida cotidiana. Tiene que hacerlo y, además, a gusto. Si estos ejemplos fueran los únicos, cabría o, mejor, habría que añadir: no nos puede pasar nada peor. Pero estos objetos que, gracias a Dios, hay que utilizar no son los únicos bajo cuya coerción nos encontramos. No hay ninguno bajo cuya coerción no nos encontremos. El *terror del consumo*,¹ cuya imagen esbocé hace veinte años, es sólo una parte de otro mucho más amplio: el *terror del uso*. Mediante nuestro universo de aparatos hemos sido transformados en seres, obligados a utilizarlos. Por supuesto con esto no afirmo que los productores y vendedores de aparatos ejerzan esa coerción necesariamente por mala voluntad o que se propongan de manera consciente nuestra transformación mediante sus productos: la mayoría no piensan tanto. Y cabe afirmar con tranquilidad que, a fin de cuentas, incluso las grandes agencias de publicidad no comprenden lo que hacen —la inocencia de la vida actual es insuperable—, pues también ellas se encuentran bajo esa coerción. No sólo no pueden impedir que sus productos (por los que también ellas están *acuñados*) nos *acuñen* así o así; tampoco tienen la libertad de no hacer publicidad de los productos que nos *acuñan*. No estoy pensando en los objetivos, que marcan su rumbo, sino en *los efectos que los aparatos ejercen inevitablemente sobre quienes están sometidos a la coerción de uso*.

Es superfluo subrayar que no basta constatar estos hechos, en especial los de la “acuñación invertida”. Más bien, dado que nuestro destino de mañana y el aspecto del hombre de mañana depende de si y hasta qué punto somos capaces de reconocer en los aparatos de hoy la humanidad acuñada por ellos, tenemos que formar esa capacidad nuestra. En la actualidad, interpretar no es una actividad especial de los “científicos humanistas”; más bien se ha convertido en la tarea moral de todos nosotros. Que semejante “interpretación pronosticadora” es posible lo demuestran muchos novelistas utópicos extraor-

¹ Véase en este volumen el capítulo sobre el terror suave.

dinarios, que *no sacan conclusiones* de hoy para mañana, sino que más bien *ven* en el hoy el mañana. La significación de Julio Verne, a quien se consideró como un inofensivo autor para niños, es enorme: *fue el profeta de la revolución técnica, como Marx había sido el de la social*. En cualquier caso, tenemos que aprender lo que hicieron (o estaban convencidos de hacer) estos *vates* de la antigüedad: prever el futuro. Las vísceras que hemos de aprender a leer como pronóstico no son las de los animales sacrificiales, sino las de los aparatos. Éstas nos desvelan el mundo de mañana y el tipo de nuestros nietos, siempre que lleguen a existir. Y si no lo hacen por sí mismas, tenemos que obligarlas a ello. En Mollusca hubo un dicho, que suena así: *Atormentar a las cosas hasta hacerlas confesar*. Si no lo conseguimos, no podremos interrumpir la perdición que nos amenaza. A decir verdad, no considero muy alta la probabilidad de conseguirlo. Pero mientras no se demuestre su imposibilidad, es moralmente imposible renunciar al intento.

¿Cómo se lleva a cabo semejante “comprender pronosticador” e “interpretar”? Sólo puedo responder: “También yo quisiera saberlo”. Y asimismo es sólo un débil consuelo no solamente no saber cómo se lleva a cabo un comprender pronosticador, sino tampoco cómo se lleva a cabo el comprender en general. Aunque nunca se me haya achacado falta de *pregnancia*, *precisión* o *método* y aunque no necesito reprocharme haber recurrido a la “intuición” o al “sentimiento de la evidencia” —nunca antes he escrito estas dos penosas palabras: tengo a Husserl metido hasta en los huesos—, respondo: sea como sea, *tienen que llevarse a cabo*. Naturalmente, los escrupulosos científicos individuales no podrían decidirse a ofrecer descubrimientos si no pudieran informar sobre qué camino les ha llevado hasta allí. Yo no soy tan escrupuloso; no me está permitido serlo. Y no porque hay una escrupulosidad de la que los científicos individuales no tienen ni idea. Los peligros que los futurólogos pronosticamos son inmensos, o sea, demasiado grandes como para que nos esté permitido callarlos porque no podamos aportar ninguna información satisfactoria sobre el método para su descubrimiento. Las medidas de la escrupulosidad están, en verdad, fuera de las ciencias: tomar en serio su seriedad como lo último serio demuestra una profunda falta de seriedad, que tenemos que ahorrarnos para días menos serios, es decir, para el día que nunca llegará.

Pero tal vez sí puedo ayudar con una hipótesis, que dice así: del conocimiento pronosticador vale lo mismo que de la “comprensión de la expresión”,

pues también ésta tiene lugar sin ayuda de vías indirectas o silogismos, o sea, de inmediato. Probablemente, los intérpretes (por ejemplo, los novelistas futurólogos antes citados) *ven directamente* en los aparatos lo que mediante ellos está *in the offing* y en qué clase de seres nos transformarán si no detenemos su brazo mecánico. De manera tan directa como vemos en un puño levantado para golpear el efecto que producirá el golpe. También aquí se experimenta directamente algo futuro. Este ejemplo es importante, porque la comprensión de los gestos es *al mismo tiempo comprensión de la expresión y del efecto*. Probablemente, esos citados novelistas futurólogos, que ven en los aparatos los *blue prints* de la humanidad de mañana, hacen algo parecido. En cualquier caso, para quienes poseen un rastro de fantasía —y ya he repetido hasta la saciedad que ésta es la “percepción de hoy”— la mirada hacia el futuro no es más difícil que la mirada hacia el pasado, a menudo quizás menos difícil. Hace 180 años, Friedrich Schlegel llamó a los historiadores “profetas vueltos hacia atrás”. ¿No tendríamos nosotros, hoy, el derecho de definir a los pronosticadores como *historiadores vueltos hacia delante*?

Esta primera edición de
LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE
(Vol. II)
de Günther Anders
se terminó de imprimir
el día 13 de febrero de 2011